GUÉRARD DES LAURIERS

Risposta alla "Lettera ad un religioso"

La « Lettera ad un religioso » di Simone Weil contiene trentacinque domande rimaste senza risposta da ormai quasi trent'anni. Quella lettera costituisce, in un certo senso, un testamento spirituale. Simone Weil morì il 21 agosto 1943. La « Lettera » fu composta all'inizio del novembre 1942. L'alta qualità di quel breve scritto, il meritato favore con cui fu accolto, la pressante richiesta di solleciti amici ci hanno indotti a rispondere o, almeno, a tentare di farlo.

Simone Weil credeva, ed avremo modo di ripeterlo, al simbolismo dei numeri. La scelta del numero 35, la metà del prodotto di 10 per 7, manifesta forse da parte dell'autrice il desiderio di tendere ad una serie perfetta di domande, pur riconoscendo di dover restare a mezza strada? Comunque sia, quei paragrafi numerati dall'uno al trentacinque, assai ineguali come lunghezza ma coerenti nel contenuto, notevoli sia per l'erudizione che per l'acume, procedono ad una radicale rimessa in questione non soltanto della Chiesa ma anche di certi principi che sono essenziali al cristianesimo.

Noi preferiamo osservare i diversi argomenti dal punto di vista che interessa concretamente Simone Weil. La Chiesa è realmente, come pretende di essere, l'erede di Cristo o meglio il suo strumento? Esamineremo innanzi tutto gli interrogativi di Simone Weil, la loro importanza, la

loro natura, considerando ciò che la stessa Simone Weil dichiara in proposito e, osservando contemporaneamente i procedimenti da lei messi in opera, potremo anche scoprire la sostanza viva dei quesiti, tralasciando gli errori che li invalidano in alcuni punti secondari.

La coerenza della « Lettera » ci rivelerà allora quella che ne fu la genesi spontanea. E la nostra risposta consisterà nel mostrare che i quesiti avrebbero verosimilmente raggiunto la pienezza della verità già intravista e vissuta se non fossero stati viziati dall'insufficienza di talune informazioni, dalla logica di una inconscia riduzione a sistema e da quella specie di inflessione mentale che il gusto eccessivo per la tematicizzazione implica.

Simone Weil si rivolge ad un religioso e, nella sua persona, ad un testimone della Chiesa. È necessario rileggere le prime tre pagine della « Lettera » se si vogliono inquadrare esattamente i suoi quesiti. Questo ne è il punto essenziale, così come appare a noi.

« Elencherò un certo numero di pensieri che da anni mi tornano in mente (da alcuni anni almeno) e che si ergono come un ostacolo tra me e la Chiesa. Non vi chiedo di discuterne la sostanza. Sarei felice di una simile discussione ma più tardi, in un secondo momento.

Vi chiedo una risposta sicura — senza le solite formule "Io credo che" e simili — sulla compatibilità o l'incompatibilità di ognuna delle opinioni espresse con l'appartenenza alla Chiesa. Se vi è incompatibilità, vorrei che mi diceste chiaramente: "Io rifiuterei il battesimo (o l'assoluzione) a chiunque mi dicesse di aderire ai concetti contenuti nei paragrafi numero tale, tale e tal altro". Non chiedo una risposta immediata. Non c'è fretta. Chiedo soltanto una risposta categorica » (9, 11-23).[1]

Le domande non concernono direttamente il valore di

[1] Le cifre tra parentesi si riferiscono rispettivamente alla pagina ed alla riga della « Lettera ad un religioso » di Simone Weil, nell'edizione che precede queste pagine.

verità delle proposizioni che saranno enunciate ma la compatibilità di queste tesi con l'appartenenza alla Chiesa, cioè, praticamente, con l'insegnamento della Chiesa. Simone Weil non intende rinunciare ad opinioni sia pure « dubbie » (10, 6) « a meno che non la si persuada che [quelle opinioni] sono prive di fondamento » (10, 20-21). E, quando scrive, rinvia la « discussione a più tardi, in un secondo momento » (9, 14-15).

E così pure afferma con estrema logicità: « Nel caso in cui si debba, per coerenza con la fede, reputar[le] false, [quelle tesi] sono per me un ostacolo valido come gli altri, poiché ho la ferma convinzione che esse siano "dubbie" cioè che non sia legittimo negarle categoricamente » (10, 7-11).

Simone Weil presenta quindi un insieme di proposizioni eterogenee fra loro per qualità, che deve essere considerato monolito inscindibile non appena se ne ravvisi il rapporto con il contenuto della fede.

Il contrasto tra l'intransigenza dei quesiti nei riguardi della fede ed il modo dubitativo in cui sono esposte le opinioni confrontate con la fede non cessano di sorprendere. Ma quel contrasto e quel dubbio rientrano nelle vere intenzioni di Simone Weil. Da una parte, in effetti, ella insiste: « Le opinioni che seguono hanno per me gradi diversi di probabilità o di certezza ma tutte, senza distinzione, nel mio spirito sono seguite da un punto interrogativo » (11, 3-5), dall'altra chiede una « risposta categorica » (9, 23). Non vi è, dunque, possibilità di equivoco. La risposta categorica è quella la cui espressione può essere sia un *sì* che un *no*, alternativa con esclusione. Ognuno dei concetti enunciati da Simone Weil ha *sì* o *no*, secondo il giudizio della Chiesa, una qualifica incompatibile con quella che le attribuisce la stessa Simone Weil.

Simone Weil non interroga « per giuoco » (10, 1) ma perché spinta dal desiderio di entrare nella Chiesa. Ella rigetta sulla Chiesa (10, 32-35; 11, 1-2) la responsabilità di una

« vocazione cristiana » fuori della Chiesa (10, 32-34). È dunque proprio alla Chiesa che ella chiede di decidere l'alternativa *sì* o *no*. Ma Simone Weil esclude sin dal principio, per la Chiesa come per se stessa, qualsiasi compromesso, ogni intesa che non rispetti la pienezza delle rispettive convinzioni. Ella sente d'istinto che la Verità esclude ogni concessione perché essa è l'unico fondamento dell'unità o anche, per usare un'espressione della stessa Simone Weil, perché l'unione « non è l'articolo autentico ma una fabbricazione destinata agli snobs » (51, 33-34).

Simone Weil pone il suo interlocutore in una situazione difficile, e questo per due ragioni.

La prima è che ella concepisce l'insegnamento della Chiesa come un insieme di proposizioni che esprimono in modo perfettamente determinato tutta la dottrina che concerne sia Dio in se stesso che il rapporto dell'uomo con Dio ed in più assegna *a priori* al magistero della Chiesa un compito identico sia nei confronti dei membri della Chiesa stessa che nei confronti di coloro che desiderano diventarlo. Ora, il fatto di avere e di esercitare la fede appartenendo alla Chiesa fa comprendere dal di dentro e secondo verità ciò che dal di fuori della Chiesa rischia di essere interpretato ingiustamente.

Ecco, per esempio, il quesito n. 30: « È assai *probabile* che il destino eterno di due bambini morti pochi giorni dopo la nascita, l'uno battezzato e l'altro no, sia identico (anche se i genitori del secondo non avevano alcuna intenzione di farlo battezzare) » (42, 3-6).

Questa asserzione costituisce, come del resto tutte le altre (11, 4-5), una controversia. Ora, benché questo quesito appaia semplice se lo si paragona a tanti altri, non è possibile rispondervi senza precisare numerosi elementi. L'asserzione associa, in effetti, due cose differenti. Da una parte, *il contenuto* obiettivamente affermato, cioè: « La condizione eterna [...] è identica »; dall'altra *la forma*

dell'affermazione, la quale impegna la psicologia di colui che afferma: « È assai probabile che [...] ».

È dunque necessario esaminare la dottrina della Chiesa da entrambi questi punti di vista.

Innnanzi tutto, quanto al contenuto, la Chiesa insegna la proposizione che è contraria a quella enunciata da Simone Weil. E questo in due modi diversi. Prima indirettamente, mediante il dogma del peccato originale, che ha contribuito a instaurare la pratica del battesimo dei bambini. Poiché il peccato originale, trasmesso dalla natura, è rimesso personalmente a ciascuno grazie al battesimo, il destino eterno del bambino battezzato *non è identico* a quello del bambino non battezzato. Questa è la « professione di fede » implicita nell'azione del battezzare il bambino senza attendere che divenga adulto.

In secondo luogo, implicitamente, con la condanna della ventiseiesima proposizione del Sinodo di Pistoia. Implicitamente nel senso che la condanna si basa su di un'errata conseguenza della dottrina del Limbo.

Questa dottrina viene ricordata succintamente: non vedere Dio, pur senza patire le pene del fuoco. Ed il testo prosegue: è errato trarre la conclusione che esista uno stadio intermedio tra la beatitudine e la dannazione, cioè tra la visione di Dio e la Sua non-visione. La dottrina del Limbo è, dunque, supposta vera poiché ci si basa su di essa per censurare la falsa conseguenza, che è condannata come *falsa, temeraria, in scholas catholicas injuriosa.*

Se dunque si considera il « contenuto », vale a dire ciò che *obiettivamente* è affermato o negato, la « risposta », supposta « categorica », come desiderava Simone Weil, è negativa. Non è possibile *appartenere* alla Chiesa se si crede « pertinacemente » che una proposizione, contraria all'insegnamento che la Chiesa dispensa con il suo Magistero « ordinario », sia « assai probabile » (42, 3).

Il battesimo può e deve essere considerato secondo due prospettive: quella della salvezza individuale per adesione

al corpo di Cristo e quella della ricezione e della professione di fede all'interno della Chiesa. La pastorale comporta un'opportuna oscillazione, poiché ogni epoca esige una completa rivalutazione di tale implicazione concreta, in quanto appartenente sia all'una che all'altra prospettiva. Ma è impossibile escludere l'uno o l'altro aspetto. Nessun Concilio può far sì che la Chiesa intera, sotto la guida dei suoi pastori legittimi, non creda che due bambini morti alcuni giorni dopo la nascita, l'uno battezzato e l'altro no, *non abbiano* lo stesso destino eterno. Ecco che cosa ammette spontaneamente, o almeno implicitamente, ogni membro del corpo di Cristo battezzato nella Chiesa, la quale non sarebbe madre se non fosse Guardiana e Padrona del *Depositum Fidei.*

Esaminiamo ora come si presenta veramente l'insegnamento della Chiesa per chiunque non sia ancora membro della stessa e desideri divenirlo. Saremo così in grado di scoprire, nei quesiti di Simone Weil, l'intenzione che la espressione rischia di tradire.

La Chiesa non ha condannato, sotto pena di anatema, la proposizione che Simone Weil stima « assai probabile ». La Chiesa, abbiamo visto, non tralascia, all'occorrenza, di istruire i suoi fedeli; ma la Chiesa non impone *direttamente* ed *esplicitamente* che si debba credere nel precetto del Limbo in base alla fede divina e cattolica. Il che non significa che una verità di fede, *qualunque essa sia*, possa essere considerata « marginale », nel senso che potrebbe, in certi casi, essere tralasciata. Ciò significa che l'insieme delle verità della fede costituisce un ordine, di modo che bisogna avere sufficientemente assimilato ciò che ha valore di principio prima di giungere alle conseguenze che ne sono state quasi necessariamente dedotte dall'esperienza stessa. E, conseguentemente, chiunque desideri entrare a far parte del corpo della Chiesa e non sia ancora nella Chiesa può o addirittura deve sospendere qualsiasi interrogativo nei confronti di ciò che è « derivato », e sforzarsi di

penetrare ciò che è « primitivo ». Questo è l'ordine. Esso si impone obiettivamente, necessariamente, in qualunque campo.

Simone Weil chiede al religioso cui si rivolge:

« [Rifiutereste] il battesimo a chiunque dicesse di non aderire alle opinioni contenute nel paragrafo numero tale, tale e tal altro? » (9, 20-22).

Io le rispondo:

« Sì, io rifiuterei il battesimo a chiunque aderisse all'opinione n. 30. Ma questo rifiuto non è motivato dal fatto che l'asserzione n. 30 è incompatibile con l'insegnamento della Chiesa. Il rifiuto deriva dal fatto che chiunque aderisca all'opinione n. 30 mostra con ciò stesso di non aver assimilato sufficientemente i principi dell'insegnamento della Chiesa, e, più profondamente, che egli non comprende (*capere* significa « avere in sé ») perché e come nella Chiesa vi sia un insegnamento. Torneremo su questo punto che, in effetti, costituisce il nocciolo della « Lettera ».

Per il momento vogliamo mostrare quale sia la difficoltà inerente ai quesiti di Simone Weil.

Simone Weil proietta nella tematica assoluta una questione per la quale il divenire è essenziale. E proprio perché, l'abbiamo visto (10, 6-11), è ostinatamente categorica in ogni sua domanda, Simone Weil rende ineluttabilmente negativa la risposta che desidera ugualmente categorica. È possibile, può anche essere saggio, per colui che desideri davvero entrare nella Chiesa, *non considerare attualmente* la dottrina della Chiesa concernente il Limbo o concernente alcune verità « derivate ». Mentre affermare categoricamente: « È assai probabile [che il Limbo] non esista » è incompatibile con il vero desiderio di entrare nella Chiesa. La stessa Simone Weil, d'altra parte, lo riconosce: « Ora come i cattolici, a ragione, ripetono continuamente ai miscredenti, una religione si conosce soltanto dal di dentro » (24, 18-20).

La serie di quesiti di Simone Weil implica, per il modo in cui è posta, la pretesa di comprendere dal di fuori esattamente ciò che può essere compreso solo dal di dentro. Il che, in effetti, vuol dire poggiare una difficoltà su di un miraggio che la rende conseguentemente insolubile.

Simone Weil ha veramente pensato ciò che afferma nella « Lettera »? Se avesse cercato di farlo, avrebbe preso meglio coscienza del motivo segreto che la faceva propendere per la Chiesa, cioè il desiderio di risolvere, pur con il dubbio di potervi riuscire da sola, la soluzione di continuità che esiste tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale. Avrebbe allora compreso la necessità di rendersi « insegnabile ».

Le osservazioni che precedono riguardano l'asserzione n. 30, che è tra le più corte e le più semplici. Ma, nella maggior parte dei casi, rispondere a Simone Weil con un *sì* o con un *no* esigerebbe analisi approfondite e molteplici distinzioni.

Trascriviamo, a titolo di esempio, le ultime righe del paragrafo n. 29:

« E più generalmente, è dubbio che dopo Cristo vi sia stato più amore e più conoscenza di Dio nella cristianità che in certi paesi non cristiani, come l'India » (41, 35; 42, 1-2).

Il « più o meno » ha senso soltanto all'interno di una sfera univoca. La conoscenza di Dio è della stessa natura « nella cristianità e in India »? E si può dire la stessa cosa per l'amore di Dio? Esaminare la questione che Simone Weil pone (10, 6-11) affermando categoricamente: « È dubbio che... » esigerebbe che si precisasse il contenuto del giudizio cui si è apposta la modalità di « dubbio ». Ce ne vorrebbero di pagine... o di volumi. Noi non lo faremo. Noi eviteremo di soffermarci nel rispondere ai quesiti di Simone Weil sulla forma tematica e aprioristica che ne costituisce la disarmonia con l'attesa umile e vera della

Verità, e che pertanto nuoce a ciò che scopriamo essere la vera intuizione di Simone Weil.

La seconda ragione per la quale non conviene rispondere estesamente alle trentacinque questioni è indicata dalla stessa Simone Weil. « Qualunque cosa accadesse, se oggi [queste opinioni] fossero pubblicamente esposte da me o da altri e condannate dalla Chiesa, io non le abbandonerei, a meno che non mi si persuadesse che sono false » (10, 17-20).

Ora, vi sono effettivamente degli errori nelle asserzioni di Simone Weil. Le questioni corrispondenti sono dunque inesistenti o modificate nel loro modo di essere esposte. La risposta sollecitata da Simone Weil consiste, quindi, nel mostrare che tale o tal altra asserzione è falsa, sia totalmente sia parzialmente. La cosa in sé è semplicissima. Ma in effetti l'immistione del falso con il vero riveste una forma particolarmente sottile per gli spiriti penetranti. Ed è proprio questo che si osserva leggendo la « Lettera », Ecco alcuni esempi tipici, tipici nel senso che corrispondono a differenti « tipi » di errore. Simone Weil usa largamente l' « inferenza », cioè il sillogismo. L'errore può concernere sia l'affermazione-premessa sia il modo di ragionare.

« [I mistici cristiani] accettano l'insegnamento della Chiesa non come verità ma come qualche cosa dietro la quale si trova la verità » (27, 26-28). Dunque Simone Weil decide di appoggiarsi ai « mistici » per criticare e respingere la concezione della fede proposta dal catechismo del Concilio di Trento. Ma che cosa si può dire dell'asserzione di Simone Weil? In ciò che nega, è falsa, assolutamente. « I mistici accettano l'insegnamento della Chiesa non come verità »? No, ciò è falso; perché l'espressione della verità è la proposizione contraria, cioè: « I mistici cristiani accettano l'insegnamento della Chiesa come verità ». La prova ne è che i mistici, che sono stati i più favoriti di doni straordinari, hanno esplicitamente affermato che la loro esperienza rimaneva subordinata agli *enunciati* della fede: « Per ciò che percepisco, non trovo migliore espressione [si trat-

ta della Santa Trinità] di ciò che ne dice la Chiesa », afferma la beata Maria dell'Incarnazione (orsolina). È esattamente il contrario di ciò che pretende Simone Weil.

Simone Weil aggiunge: « I mistici accettano l'insegnamento della Chiesa [...] come qualcosa dietro la quale si trova la verità ». In questo ella dice il vero a condizione, tuttavia, di interpretare esattamente l'immagine che viene usata dai mistici. Tutti i credenti, senza eccezioni, che li si definisca o no mistici, sono concordi su questo punto. Essi colgono la verità non « dietro » ma *a partire da* e *nell'*enunciato che è proposto dalla Chiesa. « Dietro » suggerisce l'idea che lo spirito sollevi il « velo » (27, 24) ed allora veda la Realtà. Illusione. *Deum nemo vidit umquam. Fides ex auditu. Auditus per verbum Christi.* Il catechismo del Concilio di Trento non ha inventato nulla! È Simone Weil che attribuisce ai « mistici » in generale la concezione utopistica della fede che ella vorrebbe giustificare. Il credente in atto di credere non si ferma all'enunciato: in questo, ella « sente » la verità; ma il credente non si libera mai dell'enunciato come di un velo che si getta dietro di sé: pensandolo, Simone Weil ha sbagliato.

Il lettore comprenderà da queste brevi note che, per accogliere nello stesso tempo con simpatia e con obiettività la serie di quesiti posti da Simone Weil, bisogna ricordare tutto ciò che contiene un trattato sulla fede. Il lettore comprenderà anche che le asserzioni di Simone Weil rischiano di essere tanto più fallaci quanto più appaiono evidenti, provenendo tutte da un modo di procedere stranamente sommario.

Meglio sarebbe valso non addurre l'esperienza dei mistici cristiani, visto che li si conosceva solo da di fuori della Chiesa. Meglio sarebbe valso anche non affrontare la questione della predestinazione piuttosto che credere di risolvere il mistero con una rappresentazione semplicistica da cui conseguono inestricabili difficoltà, e scartando d'altra parte con condiscendenza (« bisogna piuttosto pensare

che... » (41, 20-21) la « concezione corrente » ridotta ad una caricatura. Sarebbe stato meglio non esaminare la « dottrina cattolica del battesimo » (45, 35-36) piuttosto che disapprovarla prendendo in considerazione esclusivamente un'esegesi parziale e come *atout,* anche parziale, e un solo versetto di san Giovanni. Ecc. ecc... L'errore, in ogni caso, nasce dalla errata valutazione che Simone Weil fa della propria situazione. Ella, evidentemente, non può né comprendere né sapere che l'appartenenza alla Chiesa assicura, con i principi della fede, una connaturalità che modifica il modo di giudicare e conseguentemente la qualificazione della proposizione che è l'oggetto del giudizio.

Ecco un secondo tipo di errore, derivante dal ragionamento e non più dalle premesse.

« I samaritani erano, nei confronti dell'antica Legge, ciò che gli eretici sono nei riguardi della Chiesa [...]. Dunque, che cosa pensare di coloro che hanno lasciato che li massacrassero (i perfetti catari, tra gli altri) ed hanno incoraggiato Simone di Montfort? » (28, 16-21).

« Dunque » è più discreto di « perciò » ma ne è l'equivalente. È da un vero e proprio sillogismo che Simone Weil intende trarre una conclusione elevata al rango di « questione ». « Questa parabola [del samaritano] avrebbe dovuto insegnare alla Chiesa a non scomunicare mai chiunque pratichi l'amore verso il prossimo » (28, 22-24). La premessa maggiore del sillogismo è costituita da un'analogia affermata categoricamente, senza precisazioni né prove. Simone Weil pretenderebbe forse che si potesse rispondere sia *sì* che *no* al quesito: « Questa analogia è vera o falsa »? Certo, lo si può fare ma a condizione di aggiungere molteplici precisazioni di cui si potrebbe temere, a giusto titolo, che non sarebbero conformi al pensiero di Simone Weil. Nel qual caso l'unica questione è sapere se Simone Weil non formuli, come già fece, l'analogia che costituisce la premessa maggiore dell'asserzione n. 15 soltanto per concedersi l'illusione di pensare.

Citiamo ugualmente un tema che le doveva essere particolarmente caro poiché ella vi ritorna a più riprese. Ecco tre passaggi importanti. « Ne devo concludere che Cristo, come si è riconosciuto nel Messia dei *Salmi*, nel Giusto che soffre in Isaia, nel serpente di bronzo del libro dei *Numeri*, così si è riconosciuto nella media proporzionale della geometria greca, che divenne, da allora, la più lampante profezia » (18, 23-27). « Il fatto stesso di aver tradotto "Logos" con "Verbum" indica che qualche cosa è andata perduta giacché logos vuol dire innanzi tutto *rapporto* ed è sinonimo di ἀριθμός, numero, in Platone e nei pitagorici. Rapporto, cioè proporzione. Proporzione, cioè armonia. Armonia, cioè mediazione. Io tradurrei: "Al principio era la Mediazione" » (45, 25-32). « Come cambierebbe la nostra vita se ci accorgessimo che la geometria greca e la fede cristiana sono sgorgate dalla stessa fonte! » (55, 17-19).

La « Lettera » termina con questa speranza.

Se si prendono sul serio le dichiarazioni preliminari (10, 6-11) bisogna tenere presente due cose. In primo luogo che Simone Weil stima conforme alla verità, con una probabilità il cui grado non è precisato, tradurre « Verbo » con « Mediazione ». In secondo luogo, e conseguentemente, che ella pone come condizione al suo ingresso in seno alla Chiesa che la Chiesa sia favorevole a questa traduzione. Ma perché dovrebbe convenire tradurre in questo modo? È evidente, per incastro: logos, rapporto, numero, armonia, mediazione. È chiaro per chi entra nell'incastro, il quale, d'altra parte, potrebbe essere spinto assai più lontano. Altri, che non fosse Simone Weil, adottando lo stesso metodo giungerebbe a conclusioni diametralmente opposte a quelle di lei, ossia a conclusioni contraddittorie fra loro. E se fosse ammesso che la Chiesa dovesse essere aperta a tutto ciò che sembrasse plausibile a ciascun credente, bisognerebbe dichiarare lealmente che conservare il *Depositum Fidei* sarebbe una cosa impossibile; e, in conseguen-

za, l'autenticità della rivelazione, l'unità della fede, l'unità della Chiesa non esisterebbero più.

Simone Weil solleva indirettamente ma inevitabilmente questioni assai difficili da risolvere e di cui ella sembra non sospettare neppure l'esistenza. Le chiarisce assai ingenuamente esigendo, per entrare nella Chiesa, condizioni che implicano, in definitiva, che lei medesima rivesta il ruolo spettante alla Chiesa. Il che è, evidentemente, incompatibile con il desiderio di diventare e rimanere membro della Chiesa stessa.

All'occorrenza, tradurre « Verbo » con « Mediazione » è perfettamente conforme alla dottrina della Chiesa o, almeno, può esserlo a condizione che si interpreti il termine « mediazione » in funzione della dottrina della Chiesa.

Il Verbo increato è generato ed è co-Principio della Spirazione; in questo senso può essere chiamato mediazione, rapporto, armonia ed anche numero... Il Verbo incarnato è il mediatore... La trovata di Simone Weil non soltanto è compatibile con la dottrina della Chiesa ma può anche contribuire ad arricchirne la formulazione. Ciò che è incompatibile con l'appartenenza alla Chiesa è lo stabilire *a priori* dei principi di interpretazione della Scrittura che si esige siano autonomi, innestati, per esempio, nella « geometria greca », mentre la loro messa in opera deve essere rigorosamente regolata solo dall'interpretazione della Chiesa.

Dovrebbero essere fatte osservazioni simili sulla maggior parte delle inferenze operate da Simone Weil nelle trentacinque asserzioni-quesiti. Una simile fatica sarebbe senza profitto.

Ricapitoliamo questa prima parte. Essa mira a determinare le condizioni in base alle quali una risposta alle questioni di Simone Weil si rivolge ai veri quesiti, cioè all'intenzione profonda che la moda dialettica adottata nella « Lettera » ha deformato nelle sue conseguenze senza alterarne la sostanza.

Un quesito ha, per natura, due specie di qualità. Alcune riguardano il contenuto della questione, le altre il rapporto che essa sottintende con colui che la pone. Il contenuto di un quesito può essere vero, falso, verosimile, cioè più o meno simile al vero. Questa qualificazione è ignorata o mal conosciuta da colui che pone il quesito. Rispondergli vuol dire metterlo al corrente di questa qualificazione aiutandolo a scoprirla ed a prenderne possesso.

Il rapporto della questione con colui che la pone mette in causa l'intenzione di quest'ultimo. Egli interroga per istruirsi, conformemente al contenuto della questione? O invece interroga per inserire il contenuto del quesito in tutt'altra cosa che il contenuto stesso? Per esempio, per conoscere l'opinione dell'interlocutore su questioni diverse da quelle che vengono poste in discussione? O anche allo scopo di intentare un processo? Ecc. ecc... Diciamo allora che la questione è diretta nel primo caso, indiretta nel secondo.

Tutti i quesiti di Simone Weil sono indiretti. Per esempio, quando si riferisce al « velo » o alla « notte » di cui parlano i mistici, ella non interroga al fine di conoscere la natura di quelle cose. Il quesito ha per oggetto proprio la compatibilità tra la *categoricità* della sua personale affermazione e la dottrina della Chiesa. E sottolineamo *categoricità,* conformemente a quanto dice la stessa Simone Weil (10, 6-11); che ella, cioè, intende essere categorica anche nelle domande dal momento che le confronta con la dottrina della Chiesa. Ciò che è ritenuto « in opposizione » per ciò stesso è considerato « posto », per lo meno dialetticamente.

Abbiamo mostrato mediante *considerandi* di disegno differente ed il cui numero potrebbe essere ulteriormente aumentato, che i quesiti di Simone Weil, *in quanto indiretti,* sono incompatibili con l'appartenenza alla Chiesa. La nostra risposta dovrebbe essere dunque negativa: « Battesimo impossibile ». Risposta senza possibilità di ap-

pello, visto che Simone Weil voleva che questa « risposta [fosse] categorica » (9, 23).

Ma in questo modo risponderemmo solo *formalmente,* considerando fondamentale il *carattere indiretto* della serie di quesiti. Il che equivarrebbe a giudicare un'intuizione non certo per l'espressione, che ne è parte integrante, ma per ciò che rischia di tradire al massimo l'intuizione stessa, cioè la sistematizzazione.

Ora, ciò cui Simone Weil tiene realmente non è la categoricità dei suoi interrogativi. La « Lettera » ritorna su molti punti de « La fonte greca » e de « L'attesa di Dio ». Si è, dunque, certi di ritrovare ciò che Simone Weil portava nel suo stesso essere, facendo astrazione dalla presentazione che è la sola cosa a dare, alle asserzioni contenute nella lettera, il valore di interrogativi. Considereremo quindi le intuizioni di Simone Weil, non la loro messa in opera dialettica e piuttosto polemica. Saremo portati a concludere che la risposta categorica prevista da Simone Weil è, a ragione, affermativa ed ad esaminare le condizioni in base alle quali il diritto sarebbe divenuto fatto.

La « Lettera » costituisce l'espressione ultima di una bruciante attesa. Simone Weil è stata portata, grazie ad una serie di scelte tra cui l'oblio di sé, ad un grado sublime. Tutto ciò è al di sotto di lei, perché ella non è che attesa; in compenso questo, in modo latente, è una misura dell'attesa. Questo è il suo dramma e Dio ha voluto essere il solo a doverne rispondere. La nostra risposta alla lettera può essere soltanto un'umile *manuductio* alla misteriosa risposta di Dio.

« La sofferenza è la metà generosa dell'amore ». Vi sono due vie: dall'amore verso la sofferenza e viceversa. Dio ha creato la prima: « Non esiste prova di amore più grande [...] ». L'uomo, a causa della sua miseria, è votato a seguire dapprima l'altra via, è votato a vivere nella sofferenza per l'amore e, ancor più, per l'Amore. Questa

è, sulla terra, la verità che è specifica del cristianesimo. Specifica perché, senza Cristo, essa non corrisponderebbe ad alcuna realtà, sarebbe persino un'assurdità. Questa verità propriamente cristiana, Simone Weil l'ha presentita, presentita sotto forma di uno svuotamento di tutto l'essere che esige di unirsi, con implacabile esattezza, la Realtà, quando quest'ultima sarà finalmente incontrata.

Simone Weil ha non soltanto conosciuto ma anche vissuto la sofferenza come « metà generosa dell'amore »; tuttavia ella non è giunta, sulla terra, alla pace nell'Amore che ama e che la certezza della fede porta in sé. Questo fu, per Simone Weil, il dramma dell'attesa. La « Lettera » basta a convincere di questo. « Dio è amore » (26, 27-28). « Dio è buono » (11, 23); Simone Weil aderisce fermamente a queste verità poiché vede in esse l'imperioso principio di conseguenze pratiche. Ora, questa verità considerata in se stessa per Simone Weil personalmente assume la forma della Croce: « Hitler potrebbe morire e resuscitare cinquanta volte, io non lo considererei comunque il figlio di Dio. E se il Vangelo omettesse qualunque menzione della resurrezione di Cristo, la fede mi sarebbe più facile. La sola Croce mi basta » (37, 7-10). « [...] È stato fatto maledizione? È proprio questo che mi costringe a credere » (37, 17-18). « L'indifferenza nei confronti dei miracoli non mi metterebbe in imbarazzo poiché la Croce produce su di me lo stesso effetto che la resurrezione produce su altri, senza l'anatema lanciato da un concilio » (37, 19-22).

Quando scriveva, Simone Weil probabilmente non aveva presente l'affermazione di san Paolo: « Se Cristo non è resuscitato, la nostra fede è vana ». Sarebbe stato meglio non prendersela con « un concilio ». Ma tralasciamo l'aspetto *obiettivo* della questione facendo nostro, per esaminarlo meglio, il punto di vista di Simone Weil.

« È questo ciò che mi costringe a credere » (37, 17-18). Dicono di non pensare ai demoni. *Credunt et contremiscunt.*

Credono ma sono scossi dal terrore, si sentono costretti a credere perché i segni, per loro, sono evidenti e tuttavia non posseggono la vera fede, quella fede che è luce ricevuta per sempre nella semplicità dell'Amore. Sembra che Simone Weil sia in una situazione analoga, almeno per l'« obbligo » nei confronti dell'acutezza della percezione. Ella riconosce l'Amore nel segno della sofferenza. Simone Weil sente, per istinto e *per grazia*, che le sue intuizioni sono infallibili; si sente quindi « costretta » a credere. « La Croce produce su di me gli stessi effetti che sugli altri ha la resurrezione », cioè la Croce ha, all'occorrenza, la funzione di segno. Il segno è all'origine della fede; questo è vero per Simone Weil come per qualsiasi altro, giacché è Dio stesso che dispone così. La vocazione degli apostoli non fu forse preceduta da una pesca miracolosa? Questo avvenimento induce anche ad osservare che il segno assume generalmente una forma appropriata a colui che deve beneficiarne.

Simone Weil, così sensibile al dolore altrui, è colpita profondamente dal segno della Croce. Sentendo enormemente la compassione, ella non può ingannarsi sulle qualità dell'Amore che vuole la Croce, non può non credere. Simone Weil crede con tutto il suo desiderio infinito, con tutto il suo essere straziato, crede in virtù della grazia che la guida. E tuttavia, non crede ancora divinamente, non possiede ancora in sé quella fede che permette di abbandonarsi all'Amore perché viene coscientemente accolta quando viene comunicata dall'Amore. Simone Weil, che ha tanto desiderato, ha compreso che bisogna *acconsentire a ricevere*? Noi crediamo di no. Il fatto è che, in effetti, la vera fede non è resa « più facile » grazie ad un segno, o più difficile a causa di un altro giacché questa fede è un dono gratuito indipendente dal segno e che non fa parzialità tra i segni, non ne rifiuta alcuno e non ne chiede alcuno.

« La sola Croce mi basta ». I mistici hanno detto:

« Voglio solo essere il compagno dell'agonia ». Ma nessun mistico ha aggiunto: « La fede mi sarebbe più facile senza la resurrezione ». Il fatto è che la stessa affermazione ha, in realtà, una duplice e diversa importanza nei confronti di due prospettive differenti. La Croce contiene sostanzialmente l'Amore. Per chi ha la fede, la sola Croce basta; e la Croce non ha nulla da escludere perché tutto il resto non ha importanza. Per chi non ha la fede, la sola Croce può bastare *come segno*; ma poiché il segno della Croce ed il segno della resurrezione si rivolgono a delle disposizioni dell'uomo originariamente contrarie, il buon uso del segno della Croce è « più facile » se il segno della resurrezione non esercita la sua sollecitazione. Chi ha raggiunto la meta, non considera più la diversità dei mezzi di locomozione ma chi percorre la strada preferisce, se cammina a piedi, che non vi siano automobili e se invece è un automobilista, che non vi siano pedoni. Simone Weil ha conosciuto ed ha vissuto autenticamente l'Amore della Croce ma, ci sembra, aggrappandosi quasi disperatamente al segno, perché non le sfuggissero né la speranza né la sostanza.

È legittimo confermarlo con un paragone? Simone Weil confessa che il motivo più determinante, anche se non sostanziale, che l'ha spinta a denunciare la degradante influenza del gruppo sulla persona singola risiede nel fatto che si sentiva ella stessa assai influenzabile e temeva quindi di essere insidiosamente raggiunta dal contagio che è insito in ogni collettività. Ora, Simone Weil fa una critica piuttosto violenta del « segno » (n. 25) senza neppure discutere le risposte « classiche », che non può ignorare, alle difficoltà non meno classiche che avanza. Non potrebbe essere questa una reazione contro il segno, proprio perché deve contentarsene? Simone Weil non può non credere, credere all'Amore della Croce. Ma ella è dotata, per natura e per grazia, di sensibilità sufficiente per sentire che il segno non è realtà; per eminente e giusta che

sia, la sua funzione è soltanto quella di dare un fondamento all'attesa della fede. La più grande prova dell'Amore non è la sostanza dell'Amore. Simone Weil non può andare oltre il segno; Dio solo concede di superarlo ed ella lo sa. Ella aderisce al segno che provvisoriamente è tutto per lei, senza potervi trovare la pace completa. Dramma dell'attesa che dura sulla terra, perché l'attesa è continuamente rinviata dal segno al mistero.

Almeno il segno, per Simone Weil, esisté sino alla fine. Ella morì volendo essere segno ella stessa, comunicando con tutti coloro che soffrivano. Il 24 agosto 1943, Simone Weil comprese che il segno della Croce non inganna. Quali precisazioni non avrebbe aggiunto ai suoi quesiti se avesse potuto osservare nella Chiesa ciò di cui noi ora siamo testimoni: la ricerca del meglio soppiantare lo zelo per la penitenza, un neotrionfalismo invadere la cristianità sotto forma di un pascalismo in cui non è certo solo questione di resurrezione, la messa diventare un banchetto più che un sacrificio, i cristiani, e soprattutto i loro pastori, togliere l'emblema della Croce da tutti i luoghi da cui, da secoli, ricordava l'Amore! Cosa avrebbe pensato Simone Weil, lei per la quale l'unico segno era quello della Croce? Avrebbe probabilmente pensato che, in realtà, « la Chiesa non ha perfettamente adempiuto la sua missione di conservatrice della dottrina » (43, 5-7). E la sua vocazione sarebbe stata rafforzata (8, 32-34).

Non esiste altra apertura al mondo dei due bracci della Croce; se la Croce sparisce, non resterebbe che diventare noi stessi un « segno della Croce » vivente, un segno della Croce che vivrebbe di desiderio e di attesa. A questo genere di quesiti Dio solo può rispondere. Questa verità, che aveva così profondamente colto, Simone Weil l'ha realizzata con il proprio essere concludendo la sua vita. Le righe, tanto commoventi, che nella « Lettera » ha dedicato al mistero della Croce (46, 20; 46, 34; 47, 22-24) sono, lo speriamo vivamente, diventate un canto quando Cristo

« Si è riconosciuto in esse » ed ha liberato Simone Weil dalla duplice costrizione del segno e della serie di quesiti.

Il desiderio dell'Amore all'ombra della Croce ha rivestito per Simone Weil un aspetto unicamente personale. Il dono di sé agli altri, agli allievi privilegiati, agli operai sfortunati ed a tanti altri che noi ignoriamo, ha avuto, nella vita di Simone Weil, un ruolo la cui grandissima importanza non intendiamo certo minimizzare. Temperamento, educazione, influenze diverse sono stati ugualmente determinanti. Ma il nostro intento è di rispondere alla « Lettera ». Noi consideriamo quindi il personaggio di Simone Weil così come si manifesta nella « Lettera ». Quello che importa è il punto terminale, non la genesi, se si vuole rispondere obiettivamente su quesiti che si pose un'ultima volta Simone Weil facendo una profonda riflessione su tutta se stessa. Non insistiamo, dunque, sulle difficoltà che suscitò in lei l'intuizione dell'amore cristiano. Formuleremo, piuttosto, per maggior chiarezza, la risposta che suggeriamo.

L'unità tra l'Amore e la Croce è, tra tutte le verità professate dal cristianesimo, quella che gli è sempre stata propriamente specifica. Di questa verità Simone Weil ebbe un'intuizione che si venne continuamente approfondendo, intensificando e purificando. Intuizione cristiana? Indubbiamente ed eminentemente quanto al contenuto espresso e comunicato. Ma se teniamo conto del soggetto, se si considera il rapporto di Simone Weil con il contenuto obiettivo, sembra che questo sia stato circoscritto, esattamente e bene, tanto sentimentalmente quanto mentalmente piuttosto che coscientemente recepito e positivamente vissuto; vogliamo con ciò dire che Simone Weil non sembra averlo coscientemente ricevuto da Cristo né positivamente vissuto in Cristo.

La maggiore intuizione di Simone Weil è, dunque, perfettamente cristiana nel suo oggetto, ma è ancora soltanto

precristiana nel suo esercizio, e questo è compatibile con la ricezione del battesimo e con l'appartenenza alla Chiesa? La domanda ora è inutile per Simone Weil poiché Dio stesso vi ha risposto, in modo diverso, ma secondo verità.

E se questo stesso quesito presenta per altri un interesse attuale, non si deve dimenticare che ogni singolo caso è personale.

La grazia del battesimo può rendere perfettamente cristiano, in colui che lo desidera e che lo riceve, ciò che era soltanto precristiano. Ma, in compenso, nessuno può desiderare la grazia del battesimo, in quanto mosso da un amore che procede dall'Amore, se ciò che è « precristiano » in lui non è ancora sufficientemente simile al « cristiano », se l'amore è ancora troppo chiuso in se stesso per diventare il calice dell'Amore. La vera alternativa è questa: il battesimo realizza la conversione nel senso che esso solo la compie ma questo processo di conversione non può giungere a compimento senza un principio cui il battesimo non supplisce. Questa alternativa è nell'intimo del cuore non negli interrogativi dello spirito.

La risposta che si può dare a Simone Weil, o a chiunque altro, viene dal di fuori, inevitabilmente; essa non può quindi consistere nel decidere l'alternativa, poiché un simile atto procede necessariamente dal di dentro. La risposta avrebbe dovuto consistere, se ci è permesso dirlo, nel « disimpigliare » Simone Weil dai suoi interrogativi, non nell'intrappolarvela rispondendole sullo stesso piano. Si sarebbe dovuto rispondere inducendo Simone Weil a concentrarsi sul punto riposto in cui risiede, nascosta, la vera alternativa ed a liberarsi così, da sola, delle difficoltà fittizie che la tenevano prigioniera. Per accogliere l'Amore, bisogna stare attenti al mezzo ed al modo grazie ai quali l'Amore si esterna. Simone Weil l'ha presentito senza osare comprenderlo. Così non ha fatto il passo. Che la si

aiutasse a scorgere ciò che le impediva di compiere tale passo, è ciò che ella in realtà chiedeva senza, d'altronde, poterlo precisare.

La seconda, tra le maggiori intuizioni di Simone Weil, concerne il rapporto tra l'uomo e Dio. Ella ha avuto, in verità, parecchie intuizioni che però sono tanto coerenti tra loro da circoscrivere, nella sua unità, una realtà che trascende qualsiasi espressione.

Un rapporto reale e concreto, come quello che esiste tra Dio e l'uomo, non si riduce ad un paragone fatto *a posteriori* tra i due estremi di quello stesso rapporto. Un rapporto di tale genere è una subordinazione intima di ogni suo termine all'altro termine. Vi sono dunque due subordinazioni, entrambe reali. E poiché, concretamente, esse sono un tutto unico, deve esserci un ordine tra loro. Dio si subordina Egli stesso per amore verso la sua creatura; e questa deve subordinarsi al suo Creatore con un atto della sua libera volontà, libera come lo è essa stessa per natura. In che modo, a loro volta, queste due subordinazioni, sono gerarchizzate?

Simone Weil risponde così: « L'idea di una ricerca dell'uomo da parte di Dio è di uno splendore e di una bellezza insondabili. Vi è un decadimento, una sminuizione quando questa idea è sostituita da quella di una ricerca di Dio da parte dell'uomo » (46, 16-19). Queste righe riassumono quanto Simone Weil aveva già espresso dicendo: « Nelle grandi figure della mitologia e del folklore, nelle parabole del Vangelo, è Dio a cercare l'uomo: *quaerens me sedisti lassus*. In nessuna parte del Vangelo si parla di una ricerca intrapresa dall'uomo. L'uomo non muove un passo a meno che non vi sia spinto o non sia espressamente chiamato a farlo. Il compito della futura sposa è di attendere. Lo schiavo aspetta e veglia mentre il padrone partecipa ad una festa. Il passante non si autoinvita al banchetto di nozze, non chiede l'invito, vi è condotto quasi di

sorpresa; il suo compito è soltanto quello di indossare un abito conveniente »[2].

Come non riconoscere il Vangelo in queste parole? « È Dio che ci ha amati per primo ». « Sono stato Io a sceglierVi, non voi a scegliere Me ». La primitività di Dio, di tutto ciò che procede da Lui: questa è la verità essenziale. Se, come in effetti accade, supponiamo che l'iniziativa venga da Dio, che Dio per primo cerchi l'uomo, ne consegue che la ricerca di Dio da parte dell'uomo riceve da Dio stesso conferma ed impulso. Se, al contrario, supponiamo all'« inizio » la ricerca di Dio da parte dell'uomo, non si potrà assolutamente trarre la conseguenza che esista una ricerca dell'uomo ad opera di Dio; e, abbandonata a se stessa, cioè all'uomo, la ricerca di Dio da parte dell'uomo viene ad essere « degradata », decade dal livello cui avrebbe dovuto essere e sarebbe rimasta se fosse stata « innestata » nella ricerca dell'uomo ad opera di Dio.

Simone Weil ha percepito questa evidenza incomparabilmente meglio dei troppi cristiani attualmente obnubilati da un umanesimo che degenera a poco a poco nell'ateismo, giacché non nega Dio ma pone il punto di partenza nell'uomo, afferma la priorità della ricerca di Dio da parte dell'uomo, ricerca che, lasciata a se stessa, è incapace di giungere sino al Dio vivente. Eppure è scritto: « Nessuno viene a me se mio Padre non lo attira ». I cristiani che leggeranno, o rileggeranno, la « Lettera », vi riconosceranno, traendone una certa utilità almeno per quanto riguarda questo punto, l'insegnamento del loro maestro.

Simone Weil afferma, con la stessa tranquilla sicurezza, altri aspetti della medesima evidenza, aspetti che, in fondo, ne sono una conseguenza. « La cronologia non può rivestire un ruolo determinante in un rapporto tra Dio e l'uomo, se un termine di quel rapporto è l'Eterno » (13, 32-34). « In linea di massima non esistono ragioni per

[2] SIMONE WEIL, *Attente de Dieu*, Editions de la Colombe, Parigi 1950.

stabilire l'esistenza di una connessione tra il grado di perfezione e la cronologia. Il cristianesimo ha fatto entrare nel mondo questa nozione di progresso, prima sconosciuta; e questa nozione, divenuta il veleno del mondo moderno, l'ha scristianizzato. Bisogna dunque abbandonarla. Bisogna disfarsi della superstizione della cronologia per ritrovare l'Eternità (32, 29-32; 33, 1-4).

Simone Weil ha perfettamente ragione. L'interpretazione di un autore generalmente si basa su due elementi. Da una parte la cronologia, dall'altra l'assioma *Posterior ergo perfectior*. Il fatto che da ciò derivino delle difficoltà e persino delle assurdità non può evidentemente prevalere su di un principio *a priori*. In questo senso Simone Weil ha ragione a parlare di superstizione. La « superstizione della cronologia » costituisce, per così dire, l'elemento armonico di ordine tecnico della fede nel « progresso »; essa ha enormemente contribuito a fare dell'evoluzione un dogma stabilito. La « durata » cristiana è stata concepita, ed è attualmente concepita, come « evolutiva ». Ciò che segue Cristo, si pensa, è omogeneo a ciò che lo precede, giacché la sola differenza attiene il « progresso ». In realtà, la « durata cristiana », la quale in effetti si estende nel tempo, è di natura diversa da quella del tempo. Essa appartiene ai membri del corpo di Cristo coscienti di essere in relazione con il loro Capo. Per essi, in essi, e ad ogni istante, essa procede dall'Eternità. La « durata » cristiana non è né ciclica né evolutiva; è centrata su Cristo, non è subordinata né all'astronomia né alla cronologia. È il rapporto, nuovo in virtù della Redenzione, dell'Eternità con il tempo, rapporto che è il fondamento della « durata » cristiana. Per il cristiano, sussiste una « ricerca permanente dell'istante verso l'Eternità », mentre l'uomo abbandonato a se stesso è incapace di attingere l'Eternità, anche se non cessa, neppure per un solo istante, di tendere ad essa.

Simone Weil è coerente con se stessa. Ella coglie ugual-

mente il rapporto tra il tempo e l'Eternità ed il rapporto dell'uomo con Dio. Entrambi questi rapporti presentano la stessa polarità, che procede, nell'uno come nell'altro caso, da quello dei due termini che è trascendente. Se Simone Weil pone, a questo proposito, un quesito, bisogna rispondere che ella ha incondizionatamente ragione: la « durata » cristiana è stata scristianizzata dal veleno della evoluzione.

Ecco altre osservazioni di Simone Weil. Esse derivano infatti dalla stessa intuizione-principio e concernono, più intimamente ancora, l'ordine che è proprio della religione cristiana. « Tutto ha luogo come se, con il tempo, si fosse guardato non più a Gesù ma alla Chiesa come Dio incarnato quaggiù. La metafora del "Corpo mistico" funge da ponte tra le due concezioni. Ma c'è una piccola differenza: ed è che Cristo era perfetto mentre la Chiesa è macchiata da una quantità di crimini » (27, 14-18).

La « degradazione », d'altronde, è continuata anche dopo che Simone Weil ha scritto quelle parole. Lo scadimento da Gesù verso la Chiesa di cui parla Simone Weil, lede ora la Chiesa nel suo rapporto con Cristo. In effetti, attualmente la Chiesa, pur senza rinnegare le sue qualità di sposa, sembra soprattutto preoccupata di rivestire nel mondo un ruolo di serva. « Tutto avviene come se con il tempo » la Chiesa invitasse a vedere in essa non più il corpo mistico di Cristo, come ha detto l'apostolo san Paolo, ma l'« Anima del Mondo », come ha proposto un abile teologo. Tuttavia, e Simone Weil lo aveva compreso perfettamente, il prestigio della Chiesa e la sua imprescrittibile grandezza consistono nell'essere l'umile serva della Verità divinamente rivelata, nell'indicare Colui che è il suo Sposo, come fece san Giovanni tirandosi umilmente in disparte.

« La Chiesa è perfettamente pura soltanto sotto un rapporto; cioè solo in quanto conservatrice dei sacramenti. Ciò che è perfetto non è la Chiesa ma il corpo ed il sangue di Cristo sull'altare » (30, 31-34). « La vera

pietra filosofale, il vero Graal, è l'Eucarestia. Cristo ci ha indicato quello che dobbiamo pensare dei miracoli, ponendo proprio al centro della Chiesa un miracolo invisibile ed in un certo modo puramente convenzionale (solo che la convenzione è ratificata da Dio). Dio vuole rimanere nascosto. "Il Padre vostro che rimane nel segreto!" » (36, 36; 37, 1-6). La verità costringe ad aggiungere questo. Tutto avviene come se con il tempo si fosse guardato non a Gesù ma alla Chiesa come all'incarnazione di Dio sulla terra... come se con il tempo la Chiesa ritenesse essere Cristo non il « corpo ed il sangue di Cristo sugli altari » ma gli altari stessi, poiché questi sono gli strumenti ed il simbolo della riunione del « popolo di Dio ». La stessa « degradazione » offende e scristianizza tutto ciò che è cristiano: il culto come la durata, il senso del sacro come l'Eternità, l'adorazione e la libertà. Simone Weil non credeva di essere « profeta » ma si dimostrò assai intelligente a proposito delle cose di Chiesa, quando le considerava con obiettività.

Torniamo agli interrogativi della stessa Simone Weil. Poteva ella mai ricevere la grazia della fede entrando a far parte del corpo di Cristo e della Chiesa mediante il battesimo? Il concetto, tanto giusto, che ella si era fatto del rapporto tra Dio e l'uomo costituiva un avvicinamento sufficiente per ricevere l'investitura di una conversione proveniente dall'Alto? La nostra risposta è sostanzialmente quella che abbiamo già dato. Il che non deve sorprendere. Simone Weil è in realtà « impegnata » con tutto il suo essere e sempre allo stesso modo, in ogni sua intuizione. Ora, che si tratti del rapporto tra l'Amore e la Croce o del rapporto tra Dio e l'uomo, la questione di fondo è sempre la medesima. Parallelamente avviene per la risposta. E lo mostreremo direttamente, limitandoci a considerare uno solo degli aspetti che abbiamo elencato, quello che, d'altronde, è il più importante.

La « Lettera », abbiamo già osservato, riprende numerosi elementi delle opere anteriori.

Questo è quanto Simone Weil aveva già scritto dell'Eucarestia.[3]

1) In realtà la purezza delle cose religiose si palesa quasi ovunque sotto forma di bellezza, quando non vengono meno la fede e l'amore. Così le parole della liturgia sono meravigliosamente belle, soprattutto la preghiera uscita per noi dalle stesse labbra di Cristo è perfetta. E così pure l'architettura romana, il canto gregoriano sono meravigliosamente belli.

2) Ma proprio al centro vi è qualcosa che è completamente privo di bellezza, un *quid* in cui nulla rende manifesta la purezza, qualcosa che è soltanto convenzione. E deve essere così. L'architettura, i canti, il linguaggio, anche se le parole sono di Cristo, sono ben altro che la purezza assoluta. La purezza assoluta, presente quaggiù ai nostri sensi terrestri come una cosa particolare, non può essere se non una convenzione che sia soltanto convenzione e null'altro. Questa convenzione posta al centro è l'Eucarestia.

3) L'assurdità del dogma della presenza reale ne costituisce il valore. Ad eccezione del simbolismo, tanto commovente, del nutrimento non vi è nulla, in un pezzetto di pane, cui il pensiero rivolto verso Dio possa aggrapparsi. Quindi, il carattere convenzionale della presenza divina è evidente. Cristo non può essere presente in una cosa del genere se non per convenzione. E per questo stesso fatto può esservi perfettamente presente. Dio può essere presente quaggiù solo nel segreto. La Sua presenza nell'Eucarestia è davvero segreta, poiché nessuna parte del nostro pensiero è ammessa in quella segretezza. Per cui essa è totale.

[3] Cfr. SIMONE WEIL, *Attente de Dieu*, Ed. de la Colombe, Parigi 1950. Adottiamo il riferimento numerico ai paragrafi per facilitare gli ulteriori rimandi.

4) Nessuno pensa di stupirsi del fatto che dei ragionamenti operati sulla retta perfetta e su cerchi perfetti (i quali non esistono) abbiano applicazioni reali ed effettive nella tecnica. Nondimeno ciò è incomprensibile. La realtà della presenza divina nell'Eucarestia è ancor più meravigliosa ma non meno incomprensibile.

5) In un certo senso, per analogia, si potrebbe dire che Cristo è presente nell'ostia consacrata, per ipotesi, allo stesso modo in cui un geometra dice, per ipotesi, che vi sono due angoli uguali in un dato triangolo.

6) Proprio perché si tratta di una convenzione è unicamente la forma della consacrazione che importa, non lo stato spirituale di colui che consacra.

7) Se fosse qualcosa di diverso da una convenzione, sarebbe una cosa almeno parzialmente umana e non totalmente divina. Una convenzione reale è un'armonia soprannaturale, e intendiamo armonia in senso pitagorico.

8) Solo una convenzione può essere quaggiù la perfezione della purezza, giacché qualsiasi genere di purezza non convenzionale è più o meno imperfetto. Che una convenzione possa essere reale è un miracolo della misericordia divina.

Questo passaggio racchiude tre elementi. I primi due, in senso assoluto i meno importanti, vi sono affermati chiaramente. Essi sono, da una parte, l'esigenza ontologica, inerente all'uomo, di una purezza assoluta, e insieme resa accessibile ai sensi, che possa essere l'oggetto rigorosamente incorruttibile di uno sguardo assolutamente puro; d'altra parte, la necessità, per realizzare queste condizioni, di una *convenzione* [4] paragonabile ad un'ipotesi astratta e resa miracolosamente reale da Dio.

[4] Intendiamo attribuire alla parola *convenzione* il significato che ad essa attribuiva Simone Weil in questo passo. Proprio per questo la sottolineamo.

Simone Weil spiega e giustifica entrambe le cose. Per ciò che concerne la seconda, tiene conto della mistica del numero e dell'armonia: tema, questo, di cui abbiamo già rilevato l'importanza e sul quale ritorneremo nella parte della nostra risposta che riserviamo alla fine perché è la più delicata. Quanto all'esigenza di una purezza assoluta, essa è giustificata dal bisogno di attuare una distinzione tra il bene oggetto di consumo ed il bene oggetto di contemplazione, per la necessità di separare la sofferenza dal peccato ovunque associati... in poche parole, per il fatto che l'uomo porta immanente in sé un'attesa che solo Dio può soddisfare, di modo che l'esigenza della purezza s'impone assolutamente quando coincide con l'attesa di Dio.

Non possiamo dilungarci. Le distinzioni cui sarebbe necessario procedere per rendere perfettamente cristiani questi alti pensieri sono simili a quelle che abbiamo già indicato ed anche a quelle che chiariremo.

Il terzo tra gli elementi importanti contenuti nel passaggio citato, ci sembra piuttosto oscuro. Esso in effetti è espresso con formule che sono in contrasto fra loro e che, prese alla lettera, potrebbero dar luogo ad interpretazioni opposte. « [L'Eucarestia]... è un miracolo invisibile ed in certo senso puramente convenzionale (solo la convenzione è ratificata da Dio) » (37, 2-4). Il contrasto tra « convenzionale » e « reale » non è casuale sotto la penna di Simone Weil. La « Lettera » non dice nulla di nuovo, ricapitola soltanto. I termini « convenzione », « convenzionale » appaiono assai frequentemente nei paragrafi che abbiamo citato, ad eccezione del 1° e del 4°; nel 5° il lemma « ipotesi » sostituisce « convenzione » ma ne è l'equivalente, con un riferimento alla tecnicità. Questo, dunque, è un primo aspetto. La Presenza è nell'Eucarestia, una *convenzione*. Ed ecco l'altro aspetto. « L'assurdità del dogma della presenza reale ne costituisce il valore » (3). « Che una convenzione possa essere reale è un miracolo della misericordia divina » (8). In che cosa consiste il carattere

« reale » di questa *convenzione*? Simone Weil lo precisa in questi termini: « Ma la convenzione in base alla quale le cose della religione sono pure è ratificata da Dio stesso. Per questo è una convenzione efficace, è una convenzione che ha in sé un valore, il quale, per se stesso, opera un qualche cosa. Questa purezza è incondizionata e perfetta e nello stesso tempo reale ».[5] Così la *convenzione* è pura come lo sono le ipotesi che nell'universo astratto rivestono il ruolo di fonti; e la *convenzione* è reale perché è, grazie a Dio, efficace per l'uomo.

Con ciò Simone Weil era, almeno su questo punto, già cristiana? Credeva, come fa ogni cristiano membro della Chiesa, nella *Presenza* reale? Una risposta affermativa non sarebbe senza fondamento. È chiaro che ciò che è opportuno non è lo stabilire, prima di ogni altra cosa, l'esattezza delle formule dogmatiche cui Simone Weil non ricorre. Bisogna invece considerare il contenuto intenzionalmente affermato. Dunque la purezza assoluta, auto-consistente, che Simone Weil attribuisce alla Presenza, non corrisponde forse all'essenza del dogma « Presenza a modo di sostanza »? E, d'altra parte, attribuire a Dio solo un'efficacia unicamente ordinata alla più intima aspirazione dell'uomo non vuol dire spiegare proprio l'elemento in cui consiste la realizzazione della Presenza reale: il Verbo incarnato compie, nella Sua stessa Persona, l'azione divina in virtù della quale Egli si fa Emanuele? Ci si potrebbe soffermare a dimostrare entrambe le cose se la posta in palio lo giustificasse, vale a dire se, secondo Simone Weil, l'una o l'altra fosse assolutamente vera.

Ma noi non crediamo che sia così. Non che l'espressione, ed ancor più l'intuizione, di Simone Weil non siano parzialmente vere. E non si potrebbe neppure dire che la sua prospettiva sia falsa ma quella prospettiva è presa dal di fuori della fede, non dal di dentro. Simone Weil, in

[5] Cfr. *Attente de Dieu*, cit., 187, 11-16.

realtà, presenta l'Eucarestia come un qualcosa che corrisponde alla « ricerca di Dio da parte dell'uomo ». Tutto ciò non è falso ma può essere soltanto secondario. Ella stessa, l'abbiamo già rilevato, ha assai giustamente visto la priorità della « ricerca dell'uomo da parte di Dio ». Questa priorità porta a considerare ancora il rapporto tra Dio e l'uomo con « l'occhio di Dio », ed è, in questo, l'esercizio della fede teologale. Analizzare e descrivere la Presenza reale assumendo come « principio formale » anche la più sublime esigenza inerente all'uomo rimane *per sé* al di fuori della fede. Il che può essere integrato organicamente nell'oggetto della fede e costituirne *a posteriori* una trasparente dimostrazione. E questo, da solo, non può né collocare giustamente né esprimere adeguatamente l'oggetto della fede.

Non si tratta, ripetiamo, di contestare un tipo di linguaggio. Vi sono diversi « generi letterari ». Vi sono circostanze in cui può non convenire ricorrere alle formule dogmatiche del Concilio di Trento per parlare della Presenza reale; qui si chiede soltanto di non dire nulla che sia in contrasto con quelle formule. E poiché questa è una facile concessione, resta la questione del *modus significandi*, resta il modo di rendere manifesto. Un credente ed un non credente possono usare lo stesso linguaggio ma, anche in questo caso, è naturale che essi non manifestino allo stesso modo la medesima realtà sovrannaturale. Le loro prospettive convergenti possono anche identificarsi esattamente nello stesso oggetto; ma non per questo sono, come prospettive, meno differenti ed irriducibili.

Chiunque abbia fede non sostiene che il dogma della Presenza reale è un'*assurdità* (3) [6] o una *convenzione*. Evidentemente nessuno imputerà a Simone Weil di prendere queste due parole nel significato usuale. Bisogna intenderle « per analogia » (5). Ma, oltre il fatto che la loro acce-

[6] Sottolineamo la parola *assurdità* così come abbiamo fatto per *convenzione* onde rispettarne l'accezione.

zione rimane enigmatica perché l'analogia non è positivamente spiegata, e volentieri concediamo che sia difficilmente spiegabile, il loro uso è, nei confronti della fede, alquanto inusitato, strano, vale a dire che essi hanno per il credente qualcosa di strano e, parlando in senso assoluto, di inaccettabile. Sono come una nota stonata in un canto bellissimo che ispiri un amore vero ma ancora confuso.

Il dogma della Presenza reale non è, non sarà mai spiegato. E tuttavia nessun credente lo definirà mai un'*assurdità*. Tutti i credenti affermano che quel dogma enuncia un mistero. Il mistero è pienezza dell'essere, l'assurdità assenza dell'essere. Sono due cose assolutamente contrarie. Non esiste analogia a cominciare dall'« assurdità » perché la vera analogia deve avere una base reale. Di modo che l'*assurdità* non può essere né l'avvicinamento né il limite del mistero. Il parossismo nel nulla è il nulla e non l'essere. E poiché l'antenna della fede è ipersensibile all'Essere, non si può, dal di dentro della fede, qualificare un'*assurdità* il mistero, per fitto che possa essere. È impossibile. Il credente lo sente spontaneamente. Simone Weil, esprimendosi spontaneamente, non lo sente. Sarebbe necessario fare osservazioni simili a proposito della parola *convenzione*. Una « convenzione » è, per natura, una cosa astratta, anche se è reale per la sua efficacia, nei suoi effetti. La Presenza eucaristica è effettivamente reale in questo modo ma non lo è né *solamente* né *principalmente* in questo modo. Essa è una realtà che è stata creata ordinata al bene di una creatura e questa realtà creata non potrebbe essere determinata esattamente solo a partire dal « creato ». La Presenza eucaristica non consiste in una « transignificazione » né in una « transfinalizzazione ». Essa non è neanche una « convenzione » di efficacia né un'« ipotesi » di realtà, fatta a proposito di un segno; essa risulta da una *transustanziazione*.

Nei confronti della fede alcuni paragoni risultano shoccanti se davvero si sostituiscono a delle semplici afferma-

zioni, di cui possono soltanto suggerire l'uno o l'altro aspetto. La fede, ed è Dio che si afferma Egli stesso *nel* e *per* il credente, non è la scoperta, per esatta che possa essere, da parte dell'uomo, di Verità che concernono Dio. La fede è un'affermazione dell'essere come Verità, affermazione che procede dall'Essere come Spirito. La fede esclude qualsiasi definizione di se stessa che non sia perfetta armonia con il suo statuto ontologico e rende una tale definizione sospetta al credente. Se Simone Weil avesse usato il linguaggio del dogma e della teologia, la si sarebbe dovuta accusare di blasfemia e di eresia. E invece non ne è il caso. Ma è proprio perché si esprime spontaneamente, e d'altronde magnificamente, che Simone Weil rivela la sua esatta posizione nei confronti della fede. Ella ha presentito con una chiaroveggenza meravigliosamente giusta il ruolo che deve rivestire la Presenza eucaristica nella vita di un uomo, in una vita umana che aspira a diventare cristiana per poter durare. Muovendosi sotto la spinta della grazia, Simone Weill è andata d'un tratto sino all'ammirazione, ammirazione autentica per l'autentica verità, per Dio, per l'Amore, per la Croce, per la Presenza, per tutto ciò che trascende, in grazia della sua semplicità, il desiderio infinito immanente al cuore dell'uomo. E poi Simone Weil attese, interdetta e forse abbagliata. Sembra che non abbia scoperto sulla terra che cosa voglia dire adorare.

Si può ammirare una cosa da cui si è separati. È lo sguardo che stabilisce l'unità. Simone Weil insiste molto su questo punto ed a giusto titolo. Lo sguardo è la cosa più genuina dell'uomo ed è ciò che permette il più intimo accesso alle realtà che possono salvare. Ammirare l'universo rivelato, conservare intatto lo stupore per la Verità, tutto questo i cristiani non lo fanno più abbastanza. Simone Weil ha ragione di rimpiangerlo ed ella stessa ne dà un altissimo esempio. Tuttavia ammirare non è adorare. C'è, è vero, un tipo di adorazione che per un cristiano deriva da una degradazione. Questa adorazione, per così dire

legale, è ciò che resta dell'ammirazione in coloro che la pigrizia ha reso incapaci di « guardare ».

Si comprende come Simone Weil non l'abbia desiderato.

Ma esiste anche l'adorazione vera, adorazione in « spirito e verità »... nello « Spirito di Verità ». Essa è tutt'altra cosa che l'ammirazione. Da parte dell'oggetto, essa comincia là dove, per così dire, l'ammirazione termina; essa abbraccia il Mistero, cioè la Realtà che trascende nel suo segreto la portata di ogni ammirazione creata. E, d'altra parte, un altro mistero si realizza in colui che adora.

La stessa Realtà adorata si fa immanente ed è essa che con la sua presenza comunica la forza di adorare. Dio è separato da colui che lo ammira perché Egli è al di là di ogni sguardo creato. Dio investe di sé chiunque lo adori, perché Egli allora è abbracciato come mistero nell'intimo del Suo essere. La differenza tra l'adorazione e l'ammirazione è sostanziale, non soltanto di grado. L'ammirazione che si riferisce a Dio è sempre esultanza purificante. Essa può procedere dall'adorazione o anche precederla; può essere un frutto o un'attesa. Sembra che per Simone Weil l'ammirazione sia stata un'attesa fervente che Dio non ha cessato di stimolare ma destinata ad essere esaudita solo nell'istante della morte.

Simone Weil sfiora, cogliendola esattamente, la Realtà della Presenza eucaristica quando ammette che sia rispondente alla più profonda aspirazione dell'uomo. Ella non ha avuto la grazia di ricevere questa Presenza credendo ed adorando.

In queste condizioni, in che cosa sarebbe consistita, su questo punto, la risposta alla « Lettera »? Sarebbe semplicemente servita, ci sembra, a rafforzare Simone Weil nelle sue convinzioni pur suggerendole di desiderare e poi di ricevere, come proveniente direttamente da Dio, ciò che ella circoscrive con esattezza partendo dall'uomo. « Suggerire », diciamo, perché Simone Weil portava latente in sé un'intuizione più persuasiva di qualunque spiegazione,

e cioè che ciò che è primitivo è la « ricerca dell'uomo da parte di Dio ». È sempre vero, in qualsiasi situazione si trovi l'uomo. Ma è particolarmente vero quando l'uomo soffre un'attesa il cui oggetto è Dio stesso, poiché questa attesa non può venire che da Dio, come non può essere soddisfatta se non da Lui.

La Presenza, vista dal basso, può sembrare una *convenzione* che Dio rende efficace per servire l'uomo. Simone Weil l'ha visto perfettamente. Ma ella era, per così dire, handicappata, dalla sua intuizione fondamentale, a comprendere che la Presenza reale viene dal Cielo sull'altare e dall'altare in colui che comunica. La Presenza sembra rispondere ad una ricerca di Dio da parte dell'uomo: è questa verità seconda che il nuovo rito della comunione dei fedeli simbolizza: l'uomo va verso Dio. In verità, la Presenza reale rende sussistente, assegnandole un Termine, la ricerca fatta da Dio, dell'attesa che Egli stesso non cessa di ispirare all'uomo. In verità è Dio che, al principio, va verso l'uomo. Questa è la verità primitiva, prima; quella verità che era il significato del rito che tende ora a cadere in disuso, poiché lo stesso Cristo si accosta a ciascuno dei membri del suo corpo, per darsi a lui personalmente.

Simone Weil avrebbe concepito e vissuto ella stessa, in modo perfettamente cristiano, la dottrina della Presenza reale se, entrando in risonanza con essa, e partendo con Dio, avesse accettato di ricevere ciò che invece credeva di possedere. Dio ha risposto a Simone Weil. Risponderle sulla terra, avrebbe significato aiutarla a liberarsi della turbolenza dei quesiti per ascoltare la profondità del Raccoglimento.

Abbiamo visto che Simone Weil medesima espone i principi che permettono di rispondere alle sue stesse domande. A condizione, tuttavia, di considerare quei quesiti secondo il loro aspetto reale, vitale; come pure a condizione di rendere quei principi giusti ed efficaci per quel che concerne la loro messa in opera, situandoli nella prospet-

tiva propriamente cristiana. La risposta che ci permettiamo di proporre avrebbe allora esatto da Simone Weil una doppia conversione. La prima sarebbe stata agevole, giacché solo accidentalmente la dialettica coesiste con la magnanimità. La conversione, che sarebbe consistita nel ricevere personalmente, in una luce cristiana, delle verità che obiettivamente erano cristiane, sarebbe stata più difficile. « Qualunque pena è accettabile nella chiarezza » (9, 9-10). Questo è magnificamente visto da Simone Weil! Ma la difficoltà della conversione consiste per l'appunto nel riconoscere, anche se non lo si comprende, che fare luce su se stessi non appartiene soltanto né principalmente all'intelligenza. Spiegarlo costituirà, in sostanza, la terza parte della nostra risposta.

Abbiamo visto Simone Weil alle prese con le verità « principali », quelle che hanno il ruolo di principi in rapporto alle altre verità della fede. Siamo stati portati ad esaminare quale posizione Simone Weil intendesse assumere nei confronti di quelle verità e, in conseguenza, come avrebbe dovuto orientarsi per poter accedere alla grazia della fede per mezzo del battesimo ricevuto nella Chiesa. Riprenderemo questa stessa questione, considerando non più tale verità particolare, per importante che sia, ma ogni verità della fede... Simone Weil traccia le linee essenziali di ciò che ella stima essere la vera epistemologia della fede. Questa epistemologia è compatibile con la fede teologale di cui vivono i cristiani nella Chiesa? Questo è il problema.

Tralasciamo, lo ripetiamo, il « modo » dei quesiti, il quale sovrappone false difficoltà a quelle, vere, che si trovano annesse all'intuizione. Ecco un esempio. Simone Weil si schiera piuttosto violentemente contro il Concilio di Trento e san Tommaso. Essi avrebbero, dice, dato della fede una definizione incompatibile con ciò che della fede dice la Sacra Scrittura. Di primo acchito si potrebbe osservare che « i contrari sono dello stesso genere ». Simone Weil sottintende, in realtà, che la stessa clausola deve essere aggiunta

alla definizione che ella critica ed a quella che propone. Ella ritiene che queste definizioni esprimono adeguatamente che cosa è la fede. Di conseguenza, ciascuna è concepita in modo che escluda ogni definizione che non sia convertibile con essa. Questo è il « genere » che è comune per ipotesi alle due definizioni. E poiché, infatti, mettono rispettivamente in evidenza due diversi aspetti della natura della fede, queste due definizioni non hanno tra loro nulla in comune se non il fatto che si escludono vicendevolmente.

I contrari possono escludersi solo perché sono dello stesso genere. Simone Weil prende a partito la « definizione tomista » della fede, perché questa ha in comune con la definizione della fede proposta da Simone Weil il fatto di esprimere soltanto un aspetto della fede. La differenza è che la definizione attribuita da Simone Weil a san Tommaso comporta alcuni indispensabili complementi che sono stati spiegati dallo stesso san Tommaso e che, in effetti, confermano quanto vi è di legittimo nelle rivendicazioni di Simone Weil, mentre Simone Weil respinge qualsiasi definizione diversa da quella che ella stessa propone provando così, una volta di più, che ogni ortodossia, all'infuori di quella della Chiesa, è inesorabilmente intollerante. Non ci dilungheremo su queste osservazioni. Esse avevano lo scopo di mostrare che sarebbe vano refutare le critiche di Simone Weil colte nel loro procedimento. È meglio risalire alle origini della controversia.

Le critiche di Simone Weil derivano da un insieme di presupposti. È proprio questo insieme che si deve esaminare. Ed ecco l'enunciato.[7]

1) I misteri della fede non sono un oggetto per l'intelligenza intesa come facoltà che permette di affermare o di

[7] N. 26 della « Lettera » (37, 22-40, 7). Numeriamo i paragrafi per facilitare i riferimenti che seguiranno.

negare. Essi non sono dell'ordine della verità ma al di sopra di essa.

2) La sola parte dell'anima umana che sia capace di un contatto reale con essi è la facoltà di amore soprannaturale. Solo in seguito essa è capace di un'adesione nei loro riguardi.

3) La funzione delle altre facoltà dell'anima, a cominciare dall'intelligenza, consiste unicamente nel riconoscere che ciò con cui l'amore soprannaturale ha contatto, sono delle realtà; che queste realtà sono superiori al loro oggetto, e nel tacere dal momento in cui l'amore soprannaturale si sveglia, in modo attuale, nell'anima.

4) La virtù della carità è l'esercizio della facoltà di amore soprannaturale. La virtù della fede è la subordinazione di tutte le facoltà dell'anima alla facoltà di amore soprannaturale. La virtù della speranza è un orientamento dell'anima verso una trasformazione dopo la quale sarà interamente ed esclusivamente amore.

5) Per subordinarsi alla facoltà dell'amore, le altre facoltà devono trovare in essa ognuna il proprio bene; e particolarmente l'intelligenza che è la più preziosa dopo l'amore. Ed è bene che sia così.

6) Quando l'intelligenza, che tace per lasciare che l'amore invada tutta l'anima, ricomincia di nuovo ad esercitarsi, si trova a contenere più luce che prima, più attitudine a cogliere gli oggetti, le verità che le sono proprie.

7) Anzi, crediamo che questi silenzi costituiscano per essa un'educazione che non può avere alcun equivalente e le permettano di cogliere delle verità che altrimenti le rimarrebbero per sempre nascoste.

8) Vi sono verità che sono alla sua portata, accessibili ad essa ma che essa non può cogliere se non dopo essere passata in silenzio attraverso l'inintellegibile.

9) Non è forse questo ciò che san Giovanni della Croce vuol dire chiamando la fede « una notte »?

10) L'intelligenza può riconoscere solo per esperienza, a cose fatte, i vantaggi di questa subordinazione all'amore. Non li presentisce anticipatamente. Essa, all'inizio, non ha alcun ragionevole motivo di accettare questa subordinazione, la quale, dunque, è cosa soprannaturale, operata solo da Dio.

11) Il primo silenzio, lungo appena un istante, che si produce nell'anima in favore dell'amore soprannaturale, è il granello gettato dal Seminatore, è il seme di senape quasi invisibile che un giorno diventerà l'Albero della Croce.

12) Allo stesso modo, quando si fa estrema attenzione ad una musica perfettamente bella (e la stessa cosa avviene per l'architettura, la pittura ecc.), l'intelligenza non vi trova nulla da affermare o da negare. Ma tutte le facoltà dell'anima, ivi compresa l'intelligenza, tacciono e sono sospese all'attenzione. L'audizione è applicata ad un oggetto incomprensibile ma che racchiude realtà e bene. E l'intelligenza, che non ci coglie alcuna verità, vi trova nondimeno un nutrimento.

13) Io credo che il mistero del bello nella natura e nelle arti (solo nell'arte di primissimo ordine, perfetta o quasi) sia un riflesso sensibile del mistero della fede.

Ecco ora le osservazioni che questi paragrafi della « Lettera » dedicati all'epistemologia della fede ci sembra richiedano. Seguiremo, per maggior comodità, il loro stesso ordine.

1) I misteri della fede vengono comunicati *ex auditu*, mediante l'udito, a partire da Cristo. *Auditus autem per verbum Christi.* Essi riguardano dunque prima l'intelligenza, per lo meno allo stesso titolo di ogni altra parola. L'intelligenza procede per affermazioni e negazioni eser-

7. *Lettera ad un religioso* - *Risposta alla « Lettera ad un religioso »*.

citando la funzione razionale ma l'atto che le è proprio è quello di acconsentire a ciò che è. I misteri della fede sono « al disopra » dell'ordine della verità, se si considerano le verità che sono connaturali all'uomo. Si potrebbe dire similmente che Dio è « al disopra » dell'ordine dell'essere, se si facesse consistere quell'ordine nell'insieme di tutto quanto è accessibile all'uomo. In questo modo si sarebbe evitata la domanda: « Dio esiste? », anzi non la si sarebbe nemmeno posta.

Simone Weil ha sofferto questo mistero sino al tormento ma psicologicamente, non ontologicamente. Ella, d'altra parte, non sembra essere giunta, come abbiamo visto, all'adorazione secondo la verità. E la stessa nozione di verità rimane per lei ambigua. « Questo valore [degli articoli di fede] non è, a parlare rigorosamente, dell'ordine della verità ma di un ordine superiore giacché è un valore non percepibile dall'intelligenza se non indirettamente, dai suoi effetti. E la verità, in senso stretto, appartiene alla sfera dell'intelligenza » (33, 20-24). Vi sarebbe dunque una verità che non sarebbe la « verità nel senso stretto del termine »? E se la verità « nel senso stretto del termine » appartiene alla sfera dell'intelligenza « in quanto quest'ultima permette di affermare o di negare » (1) questa Verità che non è verità nel senso stretto del termine non sarebbe forse l'oggetto dell'intelligenza che esercita l'atto di acconsentire?

Rispondere a Simone Weil avrebbe comportato aiutarla a prendere coscienza di questo quesito.

2) Se Simone Weil avesse preso coscienza dell'ampiezza semantica della parola « verità » non avrebbe usato il modo categorico per affermare: « La sola parte dell'anima umana che sia capace di un contatto reale (con i misteri della fede) è la facoltà di amore soprannaturale ». La sola? Eppure la morte non modifica la natura dell'anima umana; la fede è « la sostanza delle cose che noi speriamo », cioè essa è

sostanzialmente la visione a proposito della quale san Giovanni afferma: « Noi lo vedremo così com'è ». Simone Weil propone dunque una concezione della fede che è in opposizione non con « un concilio » ma con il Nuovo Testamento. Ella dichiara tuttavia: « Quando leggo il Nuovo Testamento [...] sento con una specie di certezza che quella fede è la mia [...] » (9, 3-5). Non intendiamo denunciare una contraddizione: osserviamo di nuovo che Simone Weil portava in sé anche l'intuizione che, guidata, le avrebbe agevolato la soluzione dei suoi stessi quesiti.

3) Il ruolo assegnato da Simone Weil alle facoltà dell'anima, oltre alla volontà, presenta ugualmente delle difficoltà. L'esistenza del più o del meno ha senso soltanto in seno all'omogeneità. Non vediamo come qualcuno dei sensi possa affermare la realtà dell'oggetto dell'intelligenza o riconoscerne la superiorità. L'intelligenza giudica dal proprio punto di vista l'attività del senso ma non così avviene inversamente. Giacché l'intelligenza ha per oggetto l'essere il quale è immanente all'oggetto dei sensi. Ma l'intelligenza non può giudicare reale o superiore a se stessa quello che è l'oggetto dell'amore e che, proprio per questo, appartiene alla volontà? Questa affermazione non si basa su alcuna analogia. E, d'altra parte, considerarla evidente vorrebbe dire ammettere che l'intelligenza è, per natura, apertura alla trascendenza e non facoltà di negare o di affermare. Il fatto che Simone Weil non possa provare ciò che intende affermare mostra dunque che ella, in realtà, ammette il contrario di ciò che sembra supporre. In queste condizioni si è facilmente d'accordo con ciò che ella realmente pensa, senza esserlo con ciò che « l'intelligenza le permette di affermare ».

4) Simone Weil enuncia la definizione delle virtù teologali come avrebbe potuto fare un concilio. Tuttavia, da una parte, queste definizioni non sono fondate né sulla Scrittura né sull'esperienza; dall'altra, si pone la questione

di sapere quale « genere letterario » Simone Weil intenda scegliere. È lecito usare espressioni eccessive per suggerire un aspetto importante della realtà. In questo senso si potrebbe intendere che « l'anima sarà completamente ed esclusivamente amore ». Ma se, si concede a Simone Weil questa benevola attenzione, è impossibile prendere sul serio la critica che ella fa delle formule dogmatiche. Sostituire una definizione, di cui si afferma che è vera, ad una definizione di cui si afferma che è falsa presuppone che le due definizioni esprimano, con uno stesso tipo di linguaggio e da uno stesso punto di vista, la stessa realtà. Venire meno, consapevolmente, a questa clausola, significherebbe essere in mala fede intellettualmente. Ma poiché noi non imputiamo questo a Simone Weil, preferiamo pensare che ella si sia lasciata prendere dal suo stesso giuoco.

5) Una facoltà non esplica la sua azione se non riceve da questa azione una compiutezza e, conseguentemente, un bene proporzionato. Non si può che convenire su questo punto a condizione, tuttavia, di non ipostatizzare le differenti facoltà che integrano l'unità di uno stesso soggetto.

6-8) Attuare il principio menzionato (5) presuppone, se si tratta dell'intelligenza, che questa incontri il bene che le è proporzionato: proprio quel bene e nessun altro. L'incontro può consistere nel circoscrivere l'oggetto in modo incoativo e questo oggetto non potrebbe essere altro che il bene dell'intelligenza. L'intelligenza non « passa » mai per « l'inintellegibile ».

Riferendosi a san Giovanni della Croce, Simone Weil mostra o di usare la parola inintellegibile in senso improprio o di non aver capito veramente un autore che pure amava particolarmente.

9) San Giovanni della Croce ha descritto le notti delle diverse parti dell'anima nell'esperienza della fede. Attribuire a questo autore la definizione « notte » per la fede presenta un grave inconveniente: quello di insinuare che

per san Giovanni della Croce la fede consiste in una notte, che la fede non è altro che notte. Il che è falso. Così come è falso affermare che « [i mistici] accettano l'insegnamento della Chiesa non come verità ma come qualcosa dietro la quale si trova la verità » (27, 26-28). Aderire « all'insegnamento della Chiesa », cioè ai dogmi rivelati, costituisce per l'anima che patisce la notte della fede il rimedio unico e, per così dire, « disperato » contro la disperazione.

È per questa ragione che la parola « inintellegibile » (8) è inaccettabile. In sé, essa significa la qualificazione di un oggetto. « L'intellegibile » è ciò che in virtù della sua natura può essere colto dall'intelligenza. « L'inintellegibile » è ciò che in virtù della sua natura non può essere colto dall'intelligenza. Quando l'intelligenza esercita la sua azione è immancabilmente convinta dall' « intellegibile ». L'atto di fede non fa eccezione, esso ha *sempre* un contenuto intellegibile che è in minima parte l'articolo rivelato. Il credente, che ha in sé la Luce rivelante, aderisce intellegibilmente e quindi coscientemente a questo contenuto intellegibile; questa è una condizione *sine qua non* dell'atto di fede. Ed in più la Luce rivelatrice comunicata, è Dio che si rivela. Il credente ha dunque in sé la Verità alla quale aderisce in realtà per la mediazione dell'articolo rivelato. Il credente in atto di credere ha dunque in sé stesso la possibilità di percepire il rapporto che esiste tra l'articolo rivelato e la Verità che si rivela. Il credente in atto di credere può cogliere questo rapporto in modo più o meno cosciente; se è privo di questa percezione può avvertirne l'esigenza, e questo tanto più in quanto ne ha già fatto una più viva esperienza. Questa privazione comporta molteplici modalità, cui corrispondono precisamente le notti che la fenomenologia della fede descrive.

Né la verità, che si rivela, né l'articolo rivelato né il rapporto del secondo con la prima né la percezione di questo rapporto né la privazione di questa percezione appartengono all' « inintellegibile ». Tutte queste cose, al contra-

rio, o appartengono all'intellegibile o non hanno realtà se non in virtù della loro relazione con l'intellegibile.

È probabile che Simone Weil intenda la parola « inintellegibile » (8) nel senso improprio. L'intelligenza passa « in silenzio attraverso l'inintellegibile », quando non può esercitare la sua azione totalmente. La realtà che fa fronte all'intelligenza è, da un certo punto di vista, intellegibile e colta intellegibilmente, senza di che non vi sarebbe azione dell'intelligenza; e, da un altro punto di vista, questa stessa realtà si sottrae alla presa dell'atto che essa ispira, di modo che l'intelligenza si trova ridotta a sospendere la sua azione benché continui ad esercitarla.

L'intelligenza passa, dunque, « attraverso l'inintellegibile », nel senso che, continuando ad esercitare il suo atto, per ciò stesso essa si sottrae all'inintellegibile in cui rimarrebbe se sospendesse effettivamente il suo atto. E l'intelligenza « passa in silenzio », nel senso che essa produce un verbo del quale sa che non è adeguato alla realtà così com'è. Queste cose si realizzano effettivamente nelle « notti della fede »; ma per riuscire a scoprire il loro significato nelle espressioni improprie di Simone Weil bisogna riferirsi a ciò che ella mostra di voler respingere, cioè che l'atto di credere ordina l'intelligenza del credente all'Intellegibile grazie alla mediazione dell'intellegibile, alla Verità che si rivela per mezzo della mediazione dell'articolo rivelato.

10) La stessa Simone Weil, d'altra parte, riconosce implicitamente l'esistenza della mozione esercitata dalla Verità sull'intelligenza in atto di credere. Se, in realtà, l'intelligenza scopre soltanto « a cose fatte i vantaggi della sua subordinazione all'amore », non è in virtù di questo « vantaggio » *assente* e quindi irreale *attualmente* che l'intelligenza può esercitare il ruolo preciso che deve avere nell'atto di fede (3). Esercitare questo compito deve, in effetti, procurare all'intelligenza il « suo bene proprio », (5) procurarglielo *in actu* e non « dopo »; senza ciò, questo esercizio

non avrebbe ragione di essere, non esisterebbe. Quale può essere questo bene che l'intelligenza deve cogliere attualmente, ad essa adatto, affinché possa cooperare all'atto del credere? Non consiste esso forse in una conformazione, forse latente ma attuale, alla verità? Se lo si rifiutasse, bisognerebbe spiegare come esista per l'intelligenza un bene proprio che non sia la verità.

Simone Weil riconosce in quello stesso passaggio una seconda cosa, anche questa assai importante. Esiste « una subordinazione dell'intelligenza all'amore, subordinazione soprannaturale, operata solo da Dio ». Se l'intelligenza non esplica la sua azione, non può subordinarsi; una tale ipotesi non ha né senso né realtà. Ora, se l'intelligenza è in atto, questo atto costituisce per essa una nuova determinazione che è relativa ad un « oggetto », oggetto evidentemente intellegibile altrimenti non vi sarebbe atto dell'intelligenza. Qual è questo oggetto intellegibile? Non può essere l'oggetto dell'amore il quale è colto come amato e non come intellegibile; se è l'amore a compiere la subordinazione dell'intelligenza, esso non può assegnare il suo proprio oggetto ad un *quid* che costituisce il termine cui l'intelligenza dovrebbe ordinarsi. Il problema, di conseguenza, permane. Sarebbe contraddittorio ammettere che l'intelligenza sia subordinata nel suo esercizio se essa non fosse anche ordinata a questo esercizio e quindi, per il fatto stesso, subordinata all'intellegibile. Vediamo dunque che Simone Weil riconosce, a malincuore ma ineluttabilmente, che l'atto della fede comporta la subordinazione dell'intelligenza all'amore e, conseguentemente, alla volontà; subordinazione, questa, soprannaturale, operata solo da Dio e che concerne il rapporto dell'intelligenza con qualcosa di intellegibile... con l'Intellegibile. Questa è esattamente la struttura della fede che descrivono san Tommaso ed il Concilio di Trento.

11) Simone Weil è dunque più « ortodossa » di quanto

ella stessa non pensi. Lo è, per così dire, suo malgrado ma spontaneamente. Ella ritrova, con la sua acutissima sensibilità, quelle verità che combatte con l'intelligenza raziocinante e che esprime, d'altronde assai felicemente, in immagini. Ogni accrescimento della fede scaturisce nel fondo dell'anima, al di qua dell'acquiescenza che suscita e quindi nel silenzio. È un peccato che la « Lettera » di Simone Weil voglia essere una domanda. Sarebbe suonata meglio come confessione di una preconvertita.

12) Queste stesse osservazioni valgono anche per il bellissimo paragone che Simone Weil fa tra la psicologia dell'atto di fede e quella della percezione artistica. Gli elementi trascendentali, in questo caso il vero ed il bello, sono convertibili tra loro come lo sono con l'essere. Il giudizio che li riguarda è di tipo sovraessenziale, cioè non si basa su di un'essenza simile a quella delle singole realtà. Questo giudizio non può comprendere la negazione di una qualunque cosa; giacché non può scartare una cosa che sarebbe insieme incompatibile con l'essere per il fatto che non deve essere contenuta in un'affermazione che si basa sull'essere e che dovrebbe necessariamente essere reale per fondare un'apprendimento reale: questa cosa non esiste, perché è contraddittoria nella sua stessa essenza, e questo perché il giudizio che si basa sull'essere, sul vero, sul bello è acquiescenza e quasi intuizione. Ma lo spirito non arriva a formulare questo giudizio se non è sostentato dall'alternanza dell'affermazione e della negazione.

La stessa cosa avviene nell'ordine della fede. L'intelligenza del credente si sostenta effettivamente scorgendo il rapporto che esiste tra l'articolo rivelato e la Verità che si rivela. La percezione del rapporto ed anche della sua Origine domina allora psicologicamente la percezione dell'articolo. In questo senso, l'intelligenza si trova allora « applicata ad un oggetto incomprensibile », benché non

« inintellegibile »; e l'intelligenza è fissata, « nutrita ». Simone Weil l'ha giustamente sentito.

Ma pretendere che, in queste condizioni, non vi sia affermazione di verità vuol dire affermare il concetto che l'atto della fede può essere indipendente dall'articolo rivelato, può astrarsene, e cogliere la Verità dietro (27, 28-29) l'articolo e non *entro* l'articolo. E questo è un errore pernicioso. Esso induce l'intelligenza a perdersi in fantasticherie artificialmente rioggettivate da una « proiezione » che si basa sull'affettività; l'oggetto della fede rischia allora di coincidere con uno sdoppiamento della personalità.

L'atto di credere può manifestare ai riposti recessi dell'anima lo splendore della Verità. Esso si accompagna quindi ad una percezione della Bellezza che è paragonabile a quella di cui un'opera d'arte può essere occasione. È tuttavia importante non confondere la sostanza dell'atto di fede con le modalità psicologiche del suo esercizio. La spogliazione delle « notti » può riversarsi sulla bellezza del Mistero; e può ugualmente essere pura prova, poiché l'anima è certamente bellezza che non esige nulla, bellezza per Dio solo.

13) Se dunque « il mistero del bello è un riflesso sensibile del mistero della fede », il riflesso può tuttavia essere ingannevole. Ed è facile comprenderne il perché. Il bello esclude ogni finalità, Simone Weil l'ha giustamente osservato.[8] Ma ella ha anche compreso che, proprio a causa di questo, il bello porta immanente in sé la possibilità di seduzione. Il bello sembra essere il fine poiché esclude di essere esso stesso finalizzato. Esso induce a concedergli più di quanto possa darci. Ma il bello non è fine. Il bello è fine solo se è Dio stesso. « Ti vedrò nella tua Bellezza », ha detto san Giovanni della Croce. Dio non inganna, Dio non seduce perché Egli è il fine. Il bello invece può sedurre in quanto non è il fine e, perché a somi-

[8] In *Attente de Dieu*, cit., 177.

glianza di Dio, esclude di avere un fine. La fede, al contrario, ha un fine, cioè la vita eterna. Il mistero della fede non può dunque riflettersi adeguatamente nel mistero del bello benché l'atto del credere apra affettivamente l'anima allo splendore della Bellezza increata.

Si deve dunque temere che Simone Weil, troppo presa dal Bello, sia stata paralizzata nella austera « Salita » descritta da san Giovanni della Croce. Ella ha giudicato, senza possedere ancora la fede, le delicate realtà che poggiano tutte, esattamente tutte, sulla Luce della fede. Era difficile, in queste condizioni, giudicare in modo perfettamente giusto.

Rispondere alla « Lettera » avrebbe comportato il mostrare a Simone Weil che ella non avrebbe potuto risolvere le non-coerenze subgiacenti al suo stesso pensiero se non ritrovando con maggior esattezza le fonti cui si appella e di cui inconsciamente ha distorto l'interpretazione. Noi pensiamo che ella abbia avuto l'intuizione profonda di queste fonti. Le « non-coerenze » derivano dal fatto che Simone Weil ha, per così dire, tradito le proprie intenzioni. Come si è prodotta questa defezione? L'errore non ha cause proprie. Esso appare generalmente quando la parte è presa per il tutto, il « derivato » per il « primitivo ». Simone Weil ha accordato a tale intuizione parziale il valore di principio assoluto, di modo che, assurta a principio, l'intuizione riveste simultaneamente i ruoli che appartengono in realtà a principi differenti.

Non ci addentreremo nell'analisi logica di questo processo. Ci limiteremo a mostrare che le non-coerenze di Simone Weil nei confronti delle proprie percezioni sono coerenti tra loro « per l'intelligenza in quanto facoltà che permette di affermare o di negare » (38, 22-24). Vi sono, se si può azzardare un tale paragone, due « livelli » per l'esercizio dell'intelligenza, secondo che questo esercizio sia immediatamente connesso alla ragione o no. La fedeltà all'intuizione, al « livello » profondo, assicura, almeno ap-

prossimativamente, la coerenza secondo la ragione. Ma se questa fedeltà viene meno, è possibile che parecchie distorsioni dell'intuizione siano tra loro rigorosamente concatenate, e quindi che ciascuna sia rinforzata dal giuoco della ragione. Questo è, in sostanza, lo scoglio di ogni sistematizzazione.

L'Amore, manifestato nella Croce: questa è, l'abbiamo visto, l'intuizione predominante di Simone Weil. E questa è, ugualmente, la verità « propria » del cristianesimo. Noi abbiamo messo in luce tale notevole coincidenza. La differenza consiste in questo. Secondo la dottrina cristiana, questa verità, per specifica che sia, è una verità derivata. Dio è, Dio è Spirito, Dio è Amore; il Verbo si è incarnato ed ha riscattato l'umanità. Tanti « fondamenti » racchiusi nel Mistero della Croce, tutti necessari al suo compimento. Simone Weil non ignora certo alcuno di questi aspetti del dogma cristiano. Ma, secondo lei, la verità primitiva, se non la sola verità, è l'Amore manifestato nella Croce. Ne risulta che, nell'anima umana, « la sola parte che sia capace di un contatto reale con i misteri della fede, è la facoltà di amore soprannaturale » (38, 25-26). Questa parte è, per conseguenza, la volontà, cui tocca, per natura, l'esercizio dell'amore.

Trasformando un'intuizione giusta in un dato primitivo, Simone Weil non può evitare, nell'ordine della fede, un volontarismo assoluto. Il che, d'altra parte, è reso manifesto dalle conseguenze che si ha modo di osservare.

Ecco, innanzitutto, la più importante, se non la più evidente.

Il volontarismo implica, almeno per Simone Weil, che la gerarchia del bene non sia determinata dall'intelligenza, di modo che il bene è costituito come tale dall'esercizio della volontà. La ragione « ultima » si trova evinta a meno che l'uomo non si trovi sotto l'impero di una necessità che gli è esteriore, cioè che appartenga alle sfere inferiori. Da ciò risulta che nell'universo trascendente, che è quello di

Simone Weil, e particolarmente nell'ordine della fede, il Bene si commuta in Bello. Gli scritti di Simone Weil manifestano abitualmente, in modo palese, la stessa economia. È al bello che spetta essere principio ultimo di risoluzione da parte dell'oggetto, come all'amore da parte del soggetto. Ammettiamo volentieri che il bello permetta, esattamente come il vero, il bene, l'amore, di accedere al Mistero di Dio. Ogni via ha i suoi vantaggi, come, d'altra parte gli svantaggi. Non lo mettiamo in dubbio. Noi ci limitiamo ad osservare la relativa coerenza della dottrina elaborata da Simone Weil. La prevalenza del Bello, paradossalmente ma realmente, costituisce per Simone Weil un'implicazione trascendentale del volontarismo posto come *norma* assoluta nell'ordine della fede.

Veniamo a delle conseguenze più immediate ed estremamente importanti per l'epistemologia della fede.

Simone Weil non spiega in che modo l'intelligenza riconosca, tacendo, che « la realtà dell'amore è superiore al suo oggetto » (38, 32). Ella non spiega perché ammette, implicitamente, l'esistenza di una certa osmosi. Ciò che è nella volontà passa nell'intelligenza, sufficientemente perché l'intelligenza ne scorga e ne riconosca la trascendenza. Il volontarismo può sembrare essere alla base di questa conseguenza ma non la rende né intellegibile né reale.

L'esperienza universale della conoscenza, per testimonianza, mostra al contrario che la mozione della volontà sull'intelligenza si realizza senza alcuna immistione della seconda nella prima. Come abbiamo già spiegato, è la stessa intelligenza che modalizza il suo atto, sotto l'impulso della volontà ma in virtù dell'appetibilità del vero. Come può scrivere Simone Weil: « Se si vuole provocare in se stessi, volontariamente, una adesione dell'intelligenza, ciò che si produce non è una adesione dell'intelligenza, è suggestione » (40, 21-23)? Se così fosse, bisognerebbe concludere che l'uomo può fondare la sua riflessione solo sulla suggestione, atteso che la maggior parte delle nostre co-

noscenze traggono origine da una testimonianza e, conseguentemente, presuppongono un'adesione dell'intelligenza provocata dalla volontà.

Simone Weil giustappone stranamente un intellettualismo intransigente nell'ordine naturale ad un volontarismo assoluto nell'ordine della fede. Né l'uno né l'altro hanno ragione di essere, anzi, al contrario; e, d'altronde, fortunatamente per la stessa Simone Weil. Giacché se il « valore [delle proposizioni dogmatiche] non è percepibile dall'intelligenza, se non indirettamente attraverso gli effetti, poiché la verità in senso stretto, appartiene alla sfera dell'intelligenza » (33, 22-24), come potrebbe aversi l'unità tanto auspicata da Simone Weil tra la cultura e la religione, tra « la geometria greca e la fede cristiana » (55, 17-19)? La prima appartiene all'intelligenza, la seconda, stando a Simone Weil, solo alla volontà. In queste condizioni, l'unità si potrebbe realizzare concretamente?

Il rifiuto della conoscenza mediante testimonianza, nell'ordine della fede, procede dal volontarismo posto nello stesso ordine come principio assoluto. Questo stesso rifiuto comporta due conseguenze.

La prima consiste nella squalifica del segno, della prova; queste cose, in realtà, hanno ragione di essere unicamente in funzione della testimonianza e logicissimamente scompaiono con essa. « La prova, per me, la cosa veramente miracolosa è la perfetta bellezza del racconto della Passione » (37, 11-12). Simone Weil ha pensato a coloro che la bellezza non convince? A coloro i quali non la scorgono? E quando dichiara categoricamente che « ogni "definizione" in cui si faccia questione di prove è illegittima » (41, 9-10), conviene osservare che quelle definizioni sono rese necessarie dalla debolezza dei più e dall'orgoglio di alcuni. La prova ed il segno sono strumenti troppo delicati perché la ragione ne distingua da sola il vero equilibrio nell'ordine della fede. E questo perché la definizione di una prova, quanto all'esistenza non quanto

al contenuto, costituisce uno dei più sublimi aspetti della « ricerca dell'uomo da parte di Dio » (46, 16). Dio richiama alla ragione umana la grandezza connaturata che essa sta per dimenticare.

Il rifiuto della conoscenza mediante testimonianza implica ugualmente ed ineluttabilmente il rifiuto di ogni rivelazione che comporti un contenuto intellegibile, cioè il rifiuto della rivelazione propriamente detta. Attribuire a Simone Weil un simile rifiuto potrà sembrare eccessivo. Ella in effetti conosce, o meglio ama, tutti i dogmi « essenziali » — con questo intendiamo, ripetiamo, quelli che hanno valore di principio — dalla Trinità alla Croce ed all'Eucarestia. Diciamo tuttavia che Simone Weil non ammette il principio della rivelazione cristiana perché ella non ammette che il valore di quei dogmi sia « dell'ordine della verità » (33, 20-21); mentre Gesù ha affermato: « Non vi chiamo più servitori... ma amici, perché tutto ciò che ho inteso da mio Padre ve l'ho fatto conoscere ».

La stessa Simone Weil, d'altra parte, dà la prova del suo rifiuto. Credere, in effetti, vuol dire credere in qualche cosa; il credere presuppone un contenuto intellegibile, questo è un dato di natura cui Simone Weil si sottomette non per ciò che dice ma per ciò che fa. Il contenuto intellegibile, che evince dalla rivelazione cristiana, ella lo ritrova al di fuori di questa rivelazione e pretende di introdurvelo. Ella cerca e pensa di scoprire nel libro della natura quanto si rifiuta di trovare nel libro della Scrittura.

Questa preoccupazione si manifesta costantemente in temi incredibilmente vari. E non ci sembra che sia l'elemento più profondo dell'intuizione pre-cristiana di Simone Weil, pur essendo onnipresente come una sorta di impulso immanente ed anche formatore. « Perché il cristianesimo si incarni veramente, perché l'ispirazione cristiana impregni di sé tutta la vita, bisogna prima di tutto riconoscere che, storicamente, la nostra civiltà profana procede da una ispirazione religiosa la quale, benché cronolo-

gicamente pre-cristiana, era cristiana nella sua essenza » (15, 22-27). Così, per Simone Weil, un gran numero di riti, leggende e molto folklore, creduti pagani, sono in realtà già cristiani. Essi non sono soltanto una prefigurazione suscettibile di condurre alla verità cristiana, sono cristiani « nell'essenza ». « Se anche accadeva [ai pagani] di credere che la divinità fosse totalmente presente nella pietra o nel legno, avevano forse talvolta ragione. Non crediamo forse noi che Dio sia presente nel pane e nel vino? Probabilmente Dio era presente in certe statue scolpite e consacrate mediante determinati riti » (13, 13-17). In un racconto degli indiani d'America (47) starebbe la sostanza dell'Incarnazione...

Le molteplici citazioni sono parte integrante della « tesi » sostenuta da Simone Weil e riassunta nella parte finale della « Lettera ». « Come cambierebbe la nostra vita se ci accorgessimo che la geometria greca e la fede cristiana sono scaturite dalla stessa fonte! » (55, 17-19). Che la fonte sia la stessa, è evidente. « La saggezza di Dio deve essere considerata l'unica fonte di tutta la luce quaggiù, anche delle luci tanto fievoli che rischiarano le cose di questo mondo » (15, 27-30). Sì, la fonte è una sola, Simone Weil l'aveva acutamente e giustamente visto. Ma ella non ha compreso che quella fonte in realtà è all'origine di due processi differenti e irriducibili tra loro. Ebbene, questo è particolarmente manifesto nel Nuovo Testamento. « Dio ci ha parlato attraverso suo Figlio », non soltanto attraverso i profeti o mediante altri uomini. Se lo « Spirito di Verità » conduce a tutta la Verità ciò avviene a partire dalle parole che sono state « dette » dal Verbo di Verità. Di quelle parole che, in tutto il Vangelo, mostrano il « Maestro che insegna con autorità », non ve n'è traccia in Simone Weil. Questa preterizione, volontaria o no, fu, ci sembra, il più grave ostacolo, la pietra dello scandalo che Simone Weil incontrò sul suo cammino verso la fede. La fede è originariamente comunione intellegibile

con Dio che si rivela, certo, attraverso l'Amore ma che si rivela come Verità. Chiunque non lo ammetta con tutto il proprio intelletto e con tutto il cuore non può avere la fede.

Poiché misconosceva la natura della rivelazione, Simone Weil non poteva comprendere quella della funzione che il Magistero infallibile riveste nella Chiesa. Il tono piuttosto « magistrale » di Simone Weil a riguardo richiede alcune osservazioni. « La concezione tomistica della fede implica un "totalitarismo" altrettanto soffocante e forse più di quello di Hitler. Giacché se la mente aderisce completamente, non soltanto a tutto ciò che la Chiesa ha riconosciuto appartenente alla fede più rigorosa ma anche a tutto ciò che non riconoscerà mai come tale, l'intelligenza deve essere imbavagliata e ridotta a compiere mansioni servili » (27, 19-24). « I partiti totalitari si sono formati per effetto di un meccanismo analogo all'uso della formula *anathema sit.* Questa formula e l'uso che ne è stato fatto impediscono alla Chiesa di essere cattolica se non di nome » (41, 24-28). È chiaro che se si riduce la fede ad un volontarismo estraneo ad ogni contenuto intellegibile, il *depositum custodi* e gli strumenti ordinati a renderla efficace sono completamente vani. Simone Weil è coerente con se stessa a livello dell'intelligenza « ragionevole ». Newmann, ancora anglicano, credeva che il Magistero infallibile costituisse « la condizione di possibilità della libertà di pensare », cioè che se la fede si esercita senza l'appoggio del Magistero infallibile, il credente non è più libero di pensare. È giusto, quindi, il contrario di ciò che dice Simone Weil. Newmann parlava di esperienza ed è giunto alla vera fede. Simone Weil non ha conosciuto né l'una né l'altra.

Ugualmente osserviamo, nell'ordine dei fatti, che il fenomeno di pressione sociale derivante da un condizionamento da parte dell'opinione costituisce in seno ad una collettività come tale l'equivalente anonimo di ciò che Simone Weil chiama « totalitarismo » riferendosi al-

l'individuo che rende soggetta la collettività. Questo fenomeno di pressione sociale si introduce attualmente nella Chiesa insieme al culto del dio « opinione ». E questo in seguito ad un concilio che ha proclamato a gran voce il diritto all'informazione e che non ha voluto pronunciare anatemi. Per far solo un esempio, se la Costituzione sulla Liturgia fosse stata — per assurdo! — sanzionata, pena l'anatema, le minoranze che ne chiedono semplicemente la rigorosa applicazione non sarebbero beffeggiate e vilipese proprio da coloro i quali dovrebbero essere gli strumenti di questa applicazione. « Oh dolce Sant'Ufficio! », diceva santa Giovanna quando fu privata di quell'estremo ricorso nel tempo che precedeva il supplizio.

Simone Weil avrebbe compreso il ruolo del Magistero infallibile solo se avesse riflettuto sull'esistenza della Verità intesa diversamente da quella che ella chiama « verità in senso stretto » (33, 23-24). Questa Verità non può essere definita adeguatamente, perché è divina. Gli errori contrari a questa Verità sono invece convenientemente definibili perché umani. Di modo che la evizione categorica dell'errore, che è propriamente l'oggetto degli « anatemi », costituisce in realtà un mezzo insostituibile per conservare la Verità. A condizione, però di ammettere, come ha sempre fatto la Chiesa, ciò che Simone Weil mostra di non avere compreso, e cioè che la Verità non si conserva soltanto mediante formule che le danno una norma ma anche con l'intelligenza che la pensa.

Simone Weil pensa che « la Chiesa, aggiungendo alla Trinità, all'Incarnazione ed alla Redenzione altri articoli di fede, è andata contro il Nuovo Testamento » (27, 4-5). Ma la Chiesa non ha aggiunto nulla, comunque non ha preso un'iniziativa tesa a formare un totalitarismo. Sono stati i credenti a pretendere precisazioni, perché essi vivevano *anche* con l'intelligenza checché ne possa pensare Simone Weil. *Fides quaerens intellectum.* Se nella Chiesa fosse stato osservato quell'immobilismo che Simone Weil

rivendica « l'intelligenza [credente] avrebbe dovuto essere imbavagliata e ridotta a svolgere mansioni servili » (27, 22-23). Gli « anatemi » sono come le ali grazie alle quali il corpo della verità che un concilio ha positivamente precisato si mantiene al di sopra delle nebbie dell'errore. « Ciò che non ha ali, finisce sempre per cadere ».

Il sincretismo convergente di Simone Weil si basa su di una confusione diventata disgraziatamente endemica. Ella confonde l'unità con l'unione. E l'unione non è l'unità. L'unione può nascere unicamente aderendo alla moltitudine. Se l'unione non incontra l'unità per trovarvi un sostegno, degenera; o meglio, prolifera come un cadavere o, meglio ancora, diviene totalitarismo. L'unità, al contrario, trascende la moltitudine. Essa è creata contemporaneamente all'essere, è incontaminata o non esiste. *Una fides*. L'unità della fede è di origine divina, come quella dei misteri rivelati. Non sale dalla terra, non potrebbe risultare da una sorta di sedimentazione suscettibile di coestendersi con la storia dell'umanità. Simone Weil su tutto questo ha fatto solo un sogno la cui bellezza l'ha sedotta e la cui sterilità l'ha delusa.

Ella non ha rifiutato ogni rivelazione ma ha preteso che sia possibile discernere *la* rivelazione nelle emergenze del flusso umano universale. Ella non ha rifiutato ogni criterio di verità ma ha preteso di sostituire al Magistero infallibile un altro criterio. « Si potrebbe porre come postulato. Qualsiasi concezione di Dio incompatibile con un moto di carità pura è falsa. Sono vere, a gradi diversi tutte le altre » (42, 21-24). « E così pure un ateo, un infedele, capaci di compassione pura sono vicini a Dio esattamente come lo è un cristiano, e quindi lo conoscono altrettanto bene, benché la loro conoscenza si esprima con altre parole o resti muta » (26, 24-27). Ma, d'altra parte, qualunque cosa sia di queste asserzioni piuttosto sommarie, come sapere se vi è « compassione pura », « carità pura »? san Paolo non crede che la cosa sia tanto agevole:

« Se distribuisco tutti i miei beni ai poveri e se non posseggo la carità (...) se abbandono il mio corpo alle fiamme e se non posseggo la carità (...) ».

Noi non intendiamo discutere tali questioni, ci basta aver ricordato che esistono ed aver suggerito che sono difficili. Sarebbe stato meglio fare osservare a Simone Weil che aveva il torto di dogmatizzare su di esse senza conoscerle a sufficienza. Ella ha giudicato, pur essendo ancora fuori della fede, cose che si possono comprendere solo nella luce della fede ricevuta dal battesimo nella Chiesa. Questa sarebbe stata la risposta alla « Lettera », e sarebbe stata, nello stesso tempo, più pertinente obiettivamente e più utile personalmente a Simone Weil.

Insistiamo, terminando, su questo punto tanto importante. « Io considero una certa sospensione del giudizio riguardo a tutti i pensieri, quali che siano, senza eccezione, il che per me costituisce la virtù dell'umiltà nel campo dell'intelligenza » (11, 12-15). Eppure Gesù ha raccomandato: « Che la vostra risposta sia sì se è sì, no se è no ». Consiglio vano se la risposta deve sempre essere « forse ». Ci sarebbe molto da dire, troppo perché possiamo farlo. Per poter giudicare categoricamente « sì - no » nell'ordine naturale, bisogna precisare un enorme numero di condizioni. La scienza dà il senso dell'approssimazione e dei suoi gradi convergenti ed ugualmente il senso che ogni ipotesi sia aleatoria. Una risposta categorica sarebbe evidentemente subordinata alle ipotesi che sono state fatte, alle condizioni delle osservazioni, ecc...

Ma nell'ordine soprannaturale, le cose stanno ben diversamente. L'oggetto che si deve giudicare è una realtà divina in quanto rivelata. Il principio del giudizio è decisamente Dio che si rivela. In queste condizioni, l'atto di credere non può essere se non un giudizio categorico. Una sospensione del giudizio sarebbe, in questo caso, un non senso. Il mistero, è vero, induce l'intelligenza del credente a porsi delle domande. Ma queste domande, lungi

dal sospenderlo, sussistono solo nel giudizio della fede. La stessa cosa dicasi della « notte della fede », che consiste nell'evidenza, gratuitamente concessa, della sproporzione tra la Realtà e l'affermazione che di essa fa il credente; in mancanza di questa affermazione, cioè se nel credente vi fosse una « certa sospensione del giudizio », la notte della fede non esisterebbe. Non bisogna confondere la « notte della fede » con un'oscurità che deriva unicamente dal modo in cui si parla della fede.

L'umiltà non consiste nel porre dei punti interrogativi ovunque ma nel porli là dove devono essere. Vi è sospensione del giudizio nella fede per il credente il quale, riflettendo sulla propria azione, traduce il mistero in quesiti proporzionati all'intelligenza umana. Non vi è invece alcuna sospensione di giudizio per il credente quando questi compie l'atto di credere rimanendo sotto la mozione della Verità che si rivela. Quando il credente cerca la comprensione del mistero al quale aderisce, il giudizio categorico si basa sul contenuto rivelato già conosciuto, il quesito concerne l'esplicitazione di quello stesso contenuto. Entrambe le cose sono compatibili tra loro nello stesso istante, nello stesso atto totale compiuto in virtù della luce della fede. Se si dissociano queste due cose, non è più la fede a cercare ma la ragione. Se le si confondono, si fa rifluire nell'atto della fede propriamente detta la sospensione di giudizio che invece conviene soltanto all'analisi del contenuto della fede. Questo errore non ha nulla in comune con l'umiltà.

Solo la luce della fede, ed essa sola, permette di compiere quest'atto che, simultaneamente e sotto due differenti rapporti, è, da una parte, un'adesione categorica, dall'altra un quesito. Per comprendere la natura di quest'atto, bisogna farne l'esperienza. Per fare quest'esperienza, bisogna rimanere sotto la mozione della Verità che si rivela. Per rimanere sotto questa mozione, bisogna riceverla. Non soltanto desiderarla ma riceverla. E per ricevere bisogna

essere umili. E bisogna esserlo particolarmente se si deve riceverla in spirito e verità, se si tratta, conseguentemente, di riconoscere nella propria intelligenza la non autonomia dell'intelligenza. Simone Weil ha soltanto intravisto il fatto che avrebbe potuto dipendere quanto a intelligenza? « La libertà totale è essenziale all'intelligenza nella sua sfera. L'intelligenza deve o esercitarsi con libertà totale o tacere » (41, 5-7). Questa affermazione è vera nell'ordine naturale, non lo è nell'ordine soprannaturale. Sottomettersi ad un insegnamento *ricevuto*: non è questa la sostanza della fede ma è una condizione essenziale dell'adesione che costituisce per il credente la sostanza della fede. È l'« obbedienza della fede e non la sospensione del giudizio » che segna l'umiltà dello spirito. Simone Weil in realtà non l'ha capito. Ella, a buon diritto, temeva qualsiasi violenza fatta all'intelligenza. E, in compenso, benché abbia autenticamente creduto, a sprazzi e del tutto gratuitamente, Simone Weil non ebbe, nello spirito, il nutrimento permanente della grazia della fede. Di modo che il timore di subire una sopraffazione fu per lei solo il principio della Saggezza. Ella non può comprendere che la sottomissione ad un insegnamento cessa di essere una costrizione quando diventa la conseguenza, nell'ordine razionale, di un'acquiescenza gratuitamente resa connaturale.

Simone Weil, con la sua acuta sensibilità, ha presentito questa conversione dell'intelligenza che è in realtà concomitante al dono della fede? Siamo propensi a pensare di sì. E ne spieghiamo il perché. « I cristiani non hanno mai detto, che io sappia, *perché* la castità (e particolarmente la verginità) ha un valore soprannaturale. È una lacuna grave che allontana da Cristo molte anime » (44, 9-13). Simone Weil è severa nei confronti di una tradizione che mostra di ignorare. Non ha dunque letto né sant'Ambrogio né sant'Agostino? In compenso si sarebbe scandalizzata a causa dei troppi ministri di Cristo i quali oggi rinnegano il « valore spirituale » che ella, a giusta ragione, rivendica.

La verginità ha un valore spirituale perché per la creatura significa realizzare, con tutto il proprio essere e nei riguardi del Creatore, la totale relazionalità che è propria dello spirito. Lo spirito, quando possiede la conoscenza, non cessa di essere lo spirito e nello stesso tempo diviene la cosa stessa che conosce; vale a dire che lo spirito esiste relativamente a ciò che conosce. La verginità è questo ma in tutto l'essere, ed al massimo grado possibile, in quanto è realizzata nei confronti con il Creatore. La verginità comporterebbe una rinuncia se non assicurasse invece una completezza, completezza nell'ordine dell'essere, che è quello al quale appartiene il rapporto tra il Creatore e la creatura.

Simone Weil mette in atto questa specie di « rinuncia » per esprimere il mistero della Santa Trinità. « Allora in un certo senso è vero che bisogna concepire Dio impersonale; cioè nel senso che egli è il modello divino di una persona che, in grazia della rinuncia supera se stessa ».[9]

Idea, questa, ripresa nella « Lettera » (25, 4-9). Sorvoliamo sull'improprietà dei termini e soffermiamoci sull'intuizione. Simone Weil lascia capire il valore che attribuisce a questa intuizione dall'utilizzazione che ne fa. Tuttavia questa intenzione scaturisce sempre dalla creatura. « L'imitazione della bellezza del mondo, la risposta all'assenza di finalità, di intenzione, di discriminazione, vuol dire assenza di intuizione in noi, vuol dire rinuncia alla nostra volontà. Essere perfettamente obbedienti vuol dire essere perfetti come è perfetto il nostro Padre celeste ».[10] « Una creatura ragionevole diventa perfetta per quel tanto che le appartiene l'immagine perfetta dell'Onnipotente se essa è assolutamente obbediente ».[11] Osiamo pensare che questa intuizione sia stata uno sprazzo di vita cristiana, una comunione con Dio, basata sull' « obbedienza alla morte della Croce ».

[9] Cfr. *Attente de Dieu*, 180, 23-26.
[10] *Op. cit.*, 179, 1; 180, 4.
[11] *Op. cit.*, 180, 9-12.

Se si fosse potuto dire a Simone Weil che « l'obbedienza della fede » è, in sostanza, verginità di spirito, ella avrebbe potuto trovare quell'obbedienza, di cui parla tanto bene, nella sottomissione dell'intelligenza, che teme tanto. Ed avrebbe compreso. Non voler ricevere nulla, dimenticare che esistiamo solo in quanto riceviamo, è il peccato di Satana. È, per sempre, « il peccato »: nessuno ne è esente. Simone Weil era forse prigioniera dell'artiglio di un sottile orgoglio? Non avrebbe potuto essere condotta alla fede dall'umiltà ed all'umiltà dal « valore spirituale della verginità »? Noi pensiamo di sì.

Dio ha reso vani quei quesiti, almeno per Simone Weil. Egli ha risposto alla « Lettera » come Lui solo poteva fare.